

Bárbara Galle Lopedote

AS MULHERES E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Ideologia de mérito e ordenação monástica feminina em Chiang Mai,
Tailândia

Florianópolis
2016

Bárbara Galle Lopedote

AS MULHERES E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Ideologia de mérito e ordenação monástica feminina em Chiang Mai,
Tailândia

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado à banca examinadora do
curso de Antropologia da UFSC –
Universidade Federal de Santa
Catarina, para obtenção do título de
Bacharel em Antropologia.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Miriam
Furtado Hartung.

Florianópolis

2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Galle Lopedote, Barbara

As mulheres e a experiência religiosa : ideologia de mérito e ordenação monástica feminina em Chiang Mai, Tailândia / Barbara Galle Lopedote ; orientadora, Miriam Furtado Hurtang - Florianópolis, SC, 2016. 129 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Antropologia.

Inclui referências

1. Antropologia. 2. Ordenação monástica feminina. 3. Mulheres no budismo. 4. Gênero e religião. 5. Ideologia de mérito.

I. Furtado Hurtang, Miriam. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Antropologia. III. Título.

Bárbara Galle Lopedote

AS MULHERES E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: ideologia de
mérito e ordenação monástica feminina em Chiang Mai, Tailândia

Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para a obtenção de título de bacharel em Antropologia, e aprovado em sua forma final pelo Departamento de Antropologia.

Florianópolis, dezembro de 2016.

Prof. Dr^a Maria Eugenia Dominugez
Coordenadora do Curso de Antropologia

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Miriam Furtado Hartung
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Márnio Teixeira-Pinto
Universidade Federal de Santa Catarina

AGRADECIMENTOS/ACKNOWLEDGEMENTS

À minha mãe, Dulce, e irmã, Malu, por serem as mulheres inspiradoras que são, por me acompanharem ao longo de toda minha jornada, meu mais sincero obrigada. Obrigada pelo apoio, amor, paciência. Espero que sigam sempre mágicas, perigosas, poderosas e em minha vida.

A meu pai, João, que a seu modo me ajudou a ser quem sou, me apoiou e me fez enxergar as oportunidades como tais e a quem devo uma boa parcela de minha inquietude.

A meu companheiro de aventuras e peripécias, Amadeu, obrigada por todas as novas perspectivas de relacionamento. Que as barrinhas continuem subindo, os pontinhos continuem marcando e o jogo siga sempre frescobol. Meu respeito, meu amor e meu obrigada.

À toda minha grande família, Gallinhas e Lopedotes, um enorme obrigada. Em especial à minha prima, gateira, maravilhosa, Thay.

Às minhas companheiras antropológicas, Camila H., Camila L. e Lorenza, um enorme obrigado pela companhia e parceria ao longo desses anos e desafios. Sem vocês, a graduação teria sido muito mais difícil e sem graça.

A meu amigo de longa data, David, um carinhoso, saudoso e apertado abraço. Que tenhamos, logo, bastante dinheiro para poder visitar um ao outro. Obrigada pelos pijamas que você lavou e por todas as outras formas com que me apoiou.

À minha amiga, também de longuíssima data, Anna, um obrigada apertado de saudade. A essa altura, já sabemos que nossa amizade se fortalece com os anos, apesar das constantes (enormes) distâncias. Minha saudade, um abraço e mil obrigadas.

Aos amigos que fiz ao longo da faculdade, um enorme obrigada. Meus amigos arquitetônicos, em especial à Clari (permita o desvio), à Mafer e à Thayssa, mas também ao Di, à Ju, ao Mau, ao Thierry e à Yas,

Um obrigada sem fim por terem, apesar dos métodos pouco ortodoxos, garantido a minha sanidade. A meus amigos da Prod, que tempos faz que não vejo, obrigada por todas as festas, trips e afins. Ao João, obrigada pela cilada que me meteu, pela companhia no NEPI e pela divertida comunicação desinstantânea. A todos vocês, um obrigada do tamanho do mundo!

A todas minhas professoras e professores, um enorme obrigada pelos ensinamentos compartilhados. Um obrigada em especial à minha professora e orientadora, Miriam Furtado Hartung, que encarou comigo os desafios desse trabalho inicialmente tão incerto. Sem seu apoio, indicações, comentários e revisões esse trabalho não seria o que é. Muito obrigada.

Por fim, mas certamente não menos importante, um agradecimento especial à USAC. A bolsa de estudos que me concederam foi essencial nesse trabalho, mas não só. Iniciativas como a de vocês motivam pessoas de diferentes cursos, usualmente excluídos de políticas de apoio à pesquisa e desenvolvimento acadêmico, a seguirem em seus caminhos. Meu respeito e obrigada.

To all USACERS, who I had the honor to have as classmates and Uniloftmates, a big thank you. In special, to the amazing ladies Angel, Diana, Kajol and Monica. An even bigger thank you to Arwa, to whom I owe so much: girl, you are amazing! To Eric, thank you for the unexpected friendship.

To USAC Chiang Mai, staff and teachers, thank you for all the support, as a student and as a researcher. All of you did so much for me. My monograph and my time in Chiang Mai would not have been the same without you. A special thanks to Siri and Ajan Keat. You all have taken the time to help me in so many ways. Thank you so much.

Finally, a thank you that is bigger than the distance from Thailand to Brazil: thank you Thai family for being the lovely and open people you are. Naam, I thank you for your friendship, for being my Thai sister, for teaching me how to make merit, for making merit with me, for everything. Nuch, I send you the most enourmous hug and thank you, you have opened your home to me, taken me to the temple to make merit,

introduced me as your daughter and shared the temple stay with me.
Thank you all so much. Your love and kindness is beyond this world.

RESUMO

Este trabalho de conclusão de curso discute a experiência religiosa em Chiang Mai, Tailândia, e o lugar das mulheres dentro e a partir dela. A experiência religiosa é entendida como uma bricolagem de religiões, principalmente budismo, hinduísmo e culto aos espíritos. No exercício da religiosidade, prescrição e prática diferem, mas se relacionam. A partir dessa experiência religiosa plural, problematizo o lugar das mulheres, inspirada pelo debate natureza/cultura:mulher/homem de autoras como Heritier (1989) e Ortner (1979). Sendo de saída inferiores aos homens, as mulheres têm esse lugar reafirmado pela ideologia de mérito e aumentado pelo impedimento à sua ordenação monástica completa. Apesar disso, as mulheres ressignificam sua posição de diferentes formas, a saber, contestando ou contornando o veto da entidade budista tailandesa oficial, dominando espaços de mediunidade e diálogo com espíritos, significando a prática da prostituição em termos de bom mérito e criando uma hierarquia entre mulheres onde podem aceder a status superiores.

Palavras-chave: budismo, gênero, mulheres, religiosidade, espíritos, mérito, ideologia.

ABSTRACT

This bachelor honors thesis discusses the religious experience in Chiang Mai, Thailand, and the place women have in it and from it. The religious experience is understood as a religious bricolage, mainly of Buddhism, Hinduism, and Spirit cults. In the exercise of this religiosity, precepts and practice differ, yet they relate. From a religious experience that is plural, I problematize the place women have, inspired by the nature/culture: women/men debate by authors such as Heritier (1989) and Ortner (1979). Being from start inferior than men, women have this place reaffirmed by the merit ideology and amplified by the restriction on their full monastic ordination. Still, women resignify their position in different ways, namely, contesting or bypassing the veto from the Thai Buddhist official entity, dominating mediatic spaces and spirit dialogue spaces, signifying their prostitution practices in terms of good merit and creating an hierarchy between women where they can have superior status.

Key words: buddhism, gender, women, religiosity, spirits, merit, ideology

GLOSSÁRIO

Ahimsa, avihimsā: princípio budista da não-violência.

Ajan: termo respeitoso para se referir a professores.

Alms giving, alms round: prática de doação de alimentos à monges em suas rondas matinais, muito comum entre budistas *Theravada*, mais popular forma de fazer mérito.

Ānīsong buat: textos recitados pelos recém-ordenados em cerimônias de ordenação monástica masculina, não necessariamente partes do *Tipitaka*. É uma tradição originada no norte da Tailândia, mas que também existe nos países vizinhos nas áreas próximas à fronteira com o norte do país.

Bhikkus: monges; ordenação completa masculina.

Bikkhunis: monjas; ordenação completa feminina; terceiro grau de ordenação feminina.

Dāna: doação sem esperança de contrapartida; generosidade.

Dhamma: a verdade propagada pelo Buda; natureza; ensinamentos.

Garurudhammas: regras acima e mais importantes do que as do *Vanaya*. Prescrevem uma inferioridade das monjas aos monges e vem tendo sua veracidade criticada pelo movimento de monjas.

Kamma: intenção; lei universal; intenção pessoal que gera frutos num futuro.

Mahayana: linha ou escola budista também conhecida como “grande veículo”. Tem como base os escritos em sânscrito, é mais abrangente que a linha *Theravada*. Ainda assim, compartilham ambas escolas muitos ensinamentos, como o “Caminho das Oito Vias”. É a linha de budismo mais popular, sendo a de países como China, Japão e Tibet.

Maichée: nome romanizado tailandês para freira budista; segue a vida ascética, segue entre oito e dez preceitos, veste os mantos brancos, raspa o cabelo e dorme no templo.

Nansy Tham: forma que se utiliza, principalmente no nordeste da Tailândia, para se referir aos escritos religiosos.

Nirvana, nivana, nibbāna: estado mental máximo que encerra o ciclo de renascimento; verdade absoluta.

Patimokkha: uma das três partes do *Tipitaka*. É a parte onde estão listadas as regras que regem a vida monástica de monges e monjas.

Roedeng: transporte típico de Chiang Mai, semipúblico, sem rotas definidas. Assemelha-se a um táxi compartilhado com capacidade para dez pessoas.

Samanera: noviço; ordenação parcial masculina.

Samaneri: noviça; primeira ordenação parcial feminina, a primeira dos três níveis existentes de ordenação.

Samsara: ciclo de renascimento; continuidade da existência.

Sangha: em teoria todos aqueles que seguem o budismo, usualmente utilizado para se referir às pessoas que vivem nos templos. Em alguns casos inclui apenas monges e monjas, em outros inclui também as freiras budistas. Em meu trabalho considero que inclui monges, monjas e freiras.

Sikkhamana: segunda ordenação parcial feminina; noviça em vias de se tornar monja; período de dois anos pelo qual uma mulher deve passar antes de se ordenar monja. Foi institucionalizado após uma mulher ser ordenada monja e descobrir que estava grávida.

Stupa: construção feita em cima de restos mortais de monges importantes, e às vezes até mesmo do Buda. É considerada sagrada e usualmente antecede e motiva a construção do templo.

Thai sangha: forma utilizada por tailandeses, pela literatura budista e pela literatura acadêmica para se referir institucional e oficialmente aos membros do monastério tailandês.

Theravada: linha ou escola budista considerada conservadora nas regras monásticas, caracterizada por estudar o *Tipitaka* na língua Pali, conhecida também como “escola dos mais velhos“. É a linha principal da Tailândia.

Tipitaka: são escrituras preservadas pela escola budista *Theravada* sendo considerada a primeira versão escrita dos ensinamentos do Buda. Tem três partes: *Vinaya*, que define as regras da vida monástica para monges e monjas; *Sutta*, que contém sermões do Buda; e *Abhidhamma*, que apresenta reflexões feitas essencialmente por discípulos.

Upasikas: mulher leiga devotada, beata.

Uposatha, Wan Phra: o ‘dia santo’ budista. Ocorre de acordo com o calendário lunar (mais ou menos uma vez por semana), e são considerados na Tailândia como dias em que a observância religiosa deve ser mais intensa. Assimila-se ao domingo no catolicismo, porém não está relacionado a um dia específico da semana.

Vinaya: o mesmo que *Patimokkha*.

Wat: termo em tailandês que significa templo.

LISTA DE SIGLAS

UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina

CMU: Chiang Mai University

USAC: University Studies Abroad Consortium

TCC: Trabalho de Conclusão de Curso

LISTA DE FIGURAS E TABELAS

Figura 1 - Mapa do sudeste asiático com a localização de Chiang Mai...	35
Figura 2 - Templo principal do Wat Sun Phasak.....	40
Figura 3 - Casa de espírito.....	88
Tabela 1 – Quantidade de mérito ganho na ordenação por tipo de relação.....	108

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	25
1. A PESQUISA ANTROPOLÓGICA	31
1.1 UMA INTRODUÇÃO AO TRABALHO DE CAMPO	31
1.1.1 Chiang Mai	33
1.1.2 O eu, o outro	34
1.1.2.1 A branquitude.....	34
1.1.2.2 Entre as roupas comuns e o uniforme.....	36
1.1.2.3 Entre as roupas comuns e o manto religioso	37
1.2 O EIXO RELIGIOSO E O EIXO ACADÊMICO	42
1.3 BUDISMO FORMAL E INFORMAL	44
1.3.1 No “entre” a teoria e a prática.....	44
1.3.2 Abordagem.....	49
1.4 O LUGAR DA MULHER	50
1.5 MONJAS OU FREIRAS: UMA TRADUÇÃO TEÓRICA.....	52
2. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	55
2.1 BUDISMO E BUDISMO THERAVADA.....	55
2.1.1 O budismo Theravada	55
2.1.2 O papel da mulher na mitologia budista e o lugar das freiras e monjas na vida monástica	59
2.1.3 A ideologia de mérito.....	64
2.1.3.1 Mérito, kamma e samsara.....	67
2.1.3.2 Formas de fazer mérito.....	70
2.1.3.2.1 Praticando o budismo para si e para os outros como forma de fazer mérito	70
2.1.3.2.2 Doações para o Sangha.....	73

2.1.3.3 Transferência de mérito.....	79
2.1.4 O valor social de ser budista	81
2.2 CONVIVENDO COM FORÇAS MAIORES	83
2.2.1 O Buda enquanto figura divina.....	83
2.2.2 Os espíritos no cotidiano	85
2.2.2.1 Casas de espírito.....	85
2.2.2.2 Convivendo com espíritos.....	87
2.2.2.3 Os animais e os espíritos	90
2.3 AS MULHERES NUM MUNDO (TAMBÉM) BUDISTA	91
3. AS MULHERES: SEU LUGAR E RESISTÊNCIAS.....	97
3.1 MEDIUNIDADE COMO ESPAÇO FEMININO E DE AGÊNCIA	97
3.1.1 Monges mágicos e médiuns.....	97
3.2 ORDENAÇÃO MONÁSTICA FEMININA: PERTINÊNCIA, RAZÕES E RESISTÊNCIAS.....	103
3.2.1 A relevância da questão de gênero no monastério.....	104
3.2.2 A proibição por uma questão institucional budista.....	106
3.3 MÉRITO: QUANTIFICANDO E CRIANDO A DIFERENÇA DE GÊNERO NAS RELAÇÕES FAMILIARES.....	110
3.3.1 A circulação de filhas na prostituição.....	110
3.3.2 A ordenação feminina como um risco à manutenção da família	116
3.3.3 O lugar das monjas e freiras no cotidiano do monastério ..	117
CONCLUSÃO	125
REFERÊNCIAS.....	129

INTRODUÇÃO

Meu Trabalho de conclusão de curso (TCC), que aqui trato de fazer uma apresentação, vem de um interesse construído – no sentido de oposto a espontâneo. Ele é fruto de uma mudança de percurso gerada pela oportunidade de ir à Tailândia, graças à bolsa oferecida pela University Studies Abroad Consortium (USAC).

Quando me candidatei à bolsa da USAC, não possuía nenhum interesse em relacioná-la ao meu TCC. Por fim, fui selecionada e acabei repensado meu trabalho final, junto e com o apoio de minha professora-orientadora Miriam Hartung. Abandonei meu projeto inicial, e comecei os trabalhos de criação de um novo projeto, onde minha estadia na Tailândia seria também meu período de trabalho de campo. Realizar trabalho de campo, o que não faria em meu projeto inicial, passou a ser a principal motivação do trabalho que apresento.

O campo, problematizado por Pulman (2007), é de fundamental importância no ofício antropológico. Em seu artigo “Por uma história da noção de campo”, o autor utiliza uma citação de Condominas que expressa adequadamente essa centralidade:

[...] o momento mais importante de nossa vida profissional ainda é o trabalho de campo; ao mesmo tempo nosso laboratório e nosso *rito de passagem*, o campo transforma cada um de nós num verdadeiro antropólogo (CONDOMINAS, 1972, p.2 *apud* PULMAN, B., 2007, p.221).

Entre tranquila e assustada por estar indo a campo, comecei a problematizar meu trabalho. Se por um lado o estudo do exótico é tradicional na antropologia, por outro corria o risco de cair numa narrativa orientalista, a forma homogeneizante criticada por Said (2007).

A literatura sobre a Tailândia é escassa em português. Nenhuma referência foi encontrada em bancos de dados com as palavras chave “Antropologia” e “Tailândia”. A solução foi contatar o escritório da

minha agência de intercâmbio, a USAC Chiang Mai, situada na universidade de destino, Chiang Mai University (CMU), em busca de referências em inglês para orientar o trabalho.

Assim, após importação e leitura dos livros, finalmente pude desenhar melhor o que seria a Tailândia e desenvolvi um projeto de pesquisa que buscava entender a relação entre corpo e hierarquia social. Infelizmente, ao longo da minha estadia em Chiang Mai, percebi que não conseguiria trabalhar com o que havia previamente problematizado. Por mais que visse diferentes usos do corpo que me chamavam a atenção para a relação entre corpo e hierarquia, não conseguia conversar sobre o assunto – as perguntas que formulei simplesmente não fizeram sentido para quem as dirigi. Os impedimentos podem ter sido de ordem linguística, pela dificuldade da comunicação em língua estrangeira ou, talvez, eu não tenha sabido formular as perguntas – linguística ou epistemologicamente.

Alguns temas só fazem sentido em língua local e, às vezes, nem mesmo assim. Sabemos usar o corpo em diversas situações sem que tenhamos pensado ativamente sobre isso. As pessoas usualmente não têm explicações ou respostas para sua forma de usar o corpo. Muito menos quando ambas as pessoas dessa conversa estão se comunicando em língua estrangeira. Se a fluência no idioma local é preferível em qualquer tema, no meu caso pensar o corpo seria impossível sem o conhecimento de tailandês. Por mais que eu visse a pertinência de se pensar no assunto, minhas perguntas não conseguiam encontrar a sutileza linguística que as fariam compreensíveis para o outro.

Em pouco tempo uma nova questão passou a chamar atenção: a ideologia de mérito e o lugar da mulher. Por que mulheres não podem se ordenar monjas na Tailândia? Quais as consequências disso dentro das relações de poder e de hierarquia?

Meu trabalho passou, então, a refletir sobre o ato de “fazer mérito”, uma prática local e budista, como forma de compreender o lugar inferior das mulheres na sociedade tailandesa, mais especificamente em Chiang Mai. Através de uma leitura crítica sobre as práticas consideradas e nomeadas como budistas, percebo a proibição das mulheres em se ordenar monjas como um ato político, que as impede de aceder ao

prestígio dessa posição, o que influencia suas possibilidades de agência sobre seu futuro dentro da ideologia de mérito.

No entanto, para isso, é preciso entender como o budismo é praticado e invocado, ressaltando os conflitos entre prescrição e prática – incluindo aqueles internos às próprias prescrições formais. Considero que é no “entre” a ação e a justificativa religiosa que se encontra um importante campo de agência e, portanto, um campo político. Principalmente em países como a Tailândia, onde, muitas vezes, uma ação precisa ser considerada budista para ser aceitável socialmente.

As práticas não são apenas budistas, apesar de serem assim nomeadas. A experiência religiosa em Chiang Mai é uma bricolagem religiosa entre budismo, hinduísmo e culto aos espíritos. É necessário entender como e quando o budismo é invocado para justificar práticas diversas. Dentre elas, justificar a posição da mulher. Por essa razão, entendo as restrições às mulheres no ‘fazer mérito’ como uma questão prioritariamente de gênero, envolta em roupagem religiosa.

O trabalho conta com três capítulos. O primeiro capítulo trata de questões introdutórias e metodológicas, a saber, o lugar que eu ocupava na Tailândia, contextualizando os filtros pelos quais passaram minhas vivências; as perspectivas sobre trabalhar no campo da religião; a discussão e opção teórica dentro dos debates sobre budismo formal e informal; o debate teórico homem/mulher e natureza/cultura; e, finalmente, uma breve reflexão sobre as abordagens metodológicas escolhidas.

O segundo capítulo tenta explicar o budismo e as outras práticas religiosas existentes na Tailândia, com foco na região Norte do país, onde fiz trabalho de campo. É através de um ordenamento de mundo, permeado por noções budistas, hindus e de culto aos espíritos em constante diálogo, que se lida e se organiza o mundo, muitas vezes de forma hierárquica. É também nesse capítulo que explico o que é a ideologia de mérito e como o lugar inferior das mulheres em relação aos homens ordena essa ideologia, ao mesmo tempo em que a ideologia afirma essa inferioridade.

O terceiro capítulo enfoca a forma com que as mulheres se vêem e são vistas na Tailândia, principalmente nos discursos (auto)considerados budistas. Trazendo os argumentos de movimentos de mulheres que são contrários a essa posição inferiorizada, reflito sobre minha experiência e esse lugar ocupado por elas na hierarquia tailandesa e no monastério. A minha posição é de que as limitações impostas às mulheres em suas possibilidades de ‘fazer mérito’ produzem, confirmam e/ou expressam uma desigualdade de gênero que se efetiva também dentro da esfera religiosa. A elas concernem as tarefas mundanas.

Descrevo o que minha pesquisa permitiu entender sobre o lugar das mulheres e a experiência religiosa, principalmente o lugar das freiras¹ budistas. Sem serem consideradas sagradas tal qual os monges, nem profanas tal qual as pessoas comuns, elas estão num local intermediário numa escala de mérito e de prescrições religiosas. Suas tarefas no cotidiano do templo são as relacionadas ao que é do material ou “do corpo”. Em contraposição, estão num lugar de maior mérito religioso, sendo mais meritorias do que mulheres comuns.

Contrapondo esse lugar de inferioridade anterior à experiência religiosa, mas nela reafirmada, trago algumas formas pelas quais as mulheres contestam ou contornam esses posicionamentos. Essas contraposições incluem sua participação na mediunidade, contestações teóricas ao veto à ordenação monástica, mobilizações a partir do discurso budista do veto, e a criação de uma hierarquia entre mulheres, na qual podem aceder a posições superiores.

Assim, em três capítulos, meu trabalho propõe uma reflexão sobre a dimensão religiosa do ‘fazer mérito’, pensada como uma bricolagem religiosa. Essa posição entende o ser budista de um ponto de vista mais flexível e plástico, em conformidade com o que pareceu ser o entendimento local. Dada essa flexibilidade, tomo o lugar das mulheres na ideologia de mérito como uma questão centralmente política e de desigualdade de gênero, onde se entende que a mulher está mais ligada a

¹ No ponto “1.6 Monjas ou freiras: uma tradução teórica” discuto a opção pelo termo freira.

tudo aquilo que é da natureza, e, portanto, mais distante do mérito religioso.

1. A PESQUISA ANTROPOLÓGICA

1.1 UMA INTRODUÇÃO AO TRABALHO DE CAMPO

Esse trabalho só foi possível em função de ter recebido uma bolsa da USAC cobrindo meus gastos de deslocamento (passagem de ida e volta), seguro de saúde, hospedagem, orientação no país de destino e custos da CMU. Essa bolsa, que não é de apoio à pesquisa, mas baseada em desempenho acadêmico, me permitiu estudar e morar na Tailândia pelo período de aproximadamente quatro meses no presente ano de 2016.

Frequentei as aulas do curso de verão, dividido em duas partes, com disciplinas diferentes. A primeira parte foi de 19 de maio a 17 de junho, quando cursei as disciplinas “Buddhism in Thailand”², “Introduction to Thai Language”³ e “Hill Tribe Field Study”⁴. Na segunda parte, de 27 de junho a 2 de agosto, cursei “Thai Society and Culture”⁵ e “Thai Cuisine”⁶. As aulas foram ministradas em inglês, predominantemente⁷ por professores tailandeses, a quem daqui para frente chamarei Ajan (mestre) seguido de seus nomes, maneira respeitosa prescrita na Tailândia.

O posicionamento na hierarquia foi algo muito presente no campo. Ele se expressa na saudação típica tailandesa chamada *wai*, na linguagem através dos pronomes de tratamento – onde o pronome da primeira pessoa do singular muda de acordo com o posicionamento na hierarquia entre aqueles que se saúdam –, e em termos que ressaltam

² “Budismo na Tailândia”. Tradução minha.

³ “Introdução à língua tailandesa”. Tradução minha.

⁴ “Trabalho de campo: os grupos étnicos do norte”. Tradução minha.

⁵ “Sociedade e cultura tailandesa”. Tradução minha.

⁶ “Cozinha tailandesa”. Tradução minha.

⁷ De um total de oito professores, apenas um era estrangeiro (Ajan Chris, dos Estados Unidos). Porém já morava na Tailândia há mais de 15 anos e havia sido monge Zen budista por mais de vinte anos.

posições de superioridade, tais quais Ajan, que se torna basicamente parte do nome dos professores.

Todos os alunos da Chiang Mai University (CMU), incluindo intercambistas, utilizam uniforme. O uso do uniforme é considerado por muitos uma honra e, para não-tailandeses, um indicador de localidade. Ao mesmo tempo em que era considerada prontamente como não-tailandesa, dado meu fenótipo por eles considerado “ocidental”, o uniforme me identificava como local. Quando portava uniforme, era considerada estrangeira, mas não turista.

Na CMU eu tinha aulas apenas com estudantes estrangeiros, cerca de 25. Era com esses alunos com quem saía usualmente. De massiva maioria estadunidense e branca, o grupo era facilmente identificável como estrangeiro.

Além dos colegas de curso tínhamos contato com alunos tailandeses, estudantes da CMU, que nos “apadrinharam”. É a uma dessas alunas, Naam⁸, estudante de inglês e que já havia morado nos Estados Unidos por ocasião de um intercâmbio, a quem devo meus maiores agradecimentos, pois foi com a ajuda dela que realizei muito do que é meu TCC.

Naam e eu nos aproximamos e num segundo momento também me aproximei de sua mãe, Nuch. Um mês após conhecer Naam, já saíamos frequentemente. Nuch me chamava de filha em inglês e dizia que era minha mãe tailandesa. Todas as conversas com Naam e Nuch, bem como com sua família – marido e filho – foram em inglês.

Quando da decisão de entender a experiência religiosa, especificamente o ‘fazer mérito’, pedi a elas que me deixassem acompanhá-las quando fossem ao templo. Fomos juntas cerca de três vezes doar comida aos monges⁹ no *Wat Sun Phasak*, templo que habitualmente frequentavam. No feriado religioso que antecede o retiro

⁸ Este não é o nome, mas o apelido dela. Os apelidos não foram trocados pois são termos genéricos do idioma. Naam, por exemplo, significa água.

⁹ O termo em inglês é amplamente utilizado na literatura – acadêmica ou não – para denominar essa tradição é *alms round*.

das chuvas eu, Nuch, e Arwa, uma colega de USAC que também se aproximou desta família, dormimos no templo durante seis noites e sete dias sob o comando da freira-chefe. Naam não pode ir. Após essa estadia fomos uma vez mais ao templo, eu e Nuch, para fazer mérito e para me despedir do grupo de atendentes do templo, de quem me aproximei ao longo da estada.

Após o encerramento das minhas aulas junto na CMU, viajei por cerca de três semanas, retornando ao Brasil no dia 6 de setembro. Assim, minha estadia na região foi de quase quatro meses, dos quais dois e meio cursei matérias intensivas em Antropologia.

1.1.1 Chiang Mai

Figura 1 - Mapa do sudeste asiático com a localização de Chiang Mai



Worldatlas. Disponível em: <http://www.worldatlas.com/img/locator/city/092/18692-chiang-mai-locator-map.jpg>. Acessado em: 14/12/2016

Chiang Mai é uma cidade no norte da Tailândia, conhecida como a capital do norte ou como capital cultural do país. Fundada em 1296, foi a capital do Império Lanna, sendo o Lanna incorporado ao Império Siam (cuja a capital era Bangkok) por volta de 1770. Por essas razões, Chiang

Mai preserva diferenças linguísticas, culinárias, étnicas, arquitetônicas (entre outras) típicas da região norte e nordeste, contrastantes com outras regiões do país. Estando a cerca de 700km de distância (ao norte) de Bangkok, fica próximo às montanhas, ao que deve seu clima mais fresco. Possui mais de quinhentos templos budistas. Conhecida como a segunda maior cidade da Tailândia, atrás apenas de Bangkok, sua população de 200 mil pessoas, ou 1,5 milhão no perímetro urbano. A bolsa da USAC era exclusivamente para essa cidade.

1.1.2 O eu, o outro

Chiang Mai se mostrou, ao longo de minha pesquisa, um local em que eu era vista constantemente como estrangeira. Meu fenótipo alterou a forma com que fui tratada, os lugares a que tive acesso, as respostas que me foram dadas. Eu era sempre considerada não-tailandesa, muito embora minhas roupas por vezes relativizassem essa posição. O uniforme e o manto religioso, utilizado durante minha estadia no templo, ressignificavam o local de turista que meu fenótipo a princípio sugeria. Quando de uniforme, era tida como local: esperavam de mim a fluência em tailandês, cobravam de mim a tarifa usual no transporte público. Quando com o manto religioso, não era apenas uma atendente do templo: meu lugar era um lugar de mérito religioso e de certo poder mágico. Aprofundo essas reflexões nesse capítulo. O terceiro aspecto que altera minha pesquisa é o fato de ser mulher. Ser mulher me permitia certas vivências e proibia-me outras. Aprofundarei ao longo de todo trabalho essa posição das mulheres.

1.1.2.1 A branquitude

Foi na Tailândia, mas também viajando pelo Vietnã, Laos e Camboja¹⁰, que descobri a minha brancura e a branquitude¹¹. Eu via o racismo na ausência de colegas e professores negros, na resistência de

¹⁰ Neste trabalho o conjunto destes quatro países será referido como sudeste asiático.

¹¹ Apesar de não ter me aprofundado na temática, utilizo o termo brancura para designar o fenótipo ou cor da pele branca. Branquitude, por sua vez, é o lugar de poder que se ocupa, em determinados contextos sociais, por ser branco (SCHUCMAN, 2014).

setores da população à implementação do sistema de cotas, na cor daqueles que possuem profissões menos prestigiosas. No Brasil, no entanto, não me percebia racializada – como se a minha condição de privilégios materiais e simbólicos nunca tivessem de fato se apresentado para mim como uma questão relacionada à minha brancura. Essa percepção muda com a experiência na Tailândia.

As propagandas de produtos para embranquecer a pele são frequentes e incisivas em todos os países que estive no sudeste asiático¹². Esse ideal de embranquecimento pode ser visto em diversos espaços midiáticos¹³, tanto pelo fenótipo das modelos, como nas propagandas de variados produtos com branqueadores em sua fórmula¹⁴. Produtos esses que são muito consumidos por homens e mulheres em Chiang Mai.

Os produtos por si só dizem muito, mas não dizem tudo. Outras vivências assentam essa impressão sobre a relevância da cor da minha pele. Percebi que as pessoas tiram fotos dos estrangeiros “ocidentais”. A presença desses estrangeiros é considerada positiva e utilizada por estabelecimentos para se autopromoverem – é comum que tirem fotos de clientes estrangeiros para postá-las nas redes sociais, o que aconteceu comigo também.

Brancura, ser “ocidental”, se confundem, muitas vezes, com ideal de beleza. “Ocidentais” são vistos como belos e confundidos com astros de TV. Para suas novelas, as redes de televisão preferem contratar atores estrangeiros ocidentais/brancos fluentes em tailandês ou atores filhos de tailandeses e brancos. Pessoas identificadas como descendentes de casais

¹² A cultura estética de branqueamento tem sido amplamente estudada por diferentes áreas de conhecimento. Alguns exemplos são Chiapraditkul (2013), Franklin (2013), e Bird (et al, 2010).

¹³ Como outdoors, banners em farmácias, revistas de circulação para público geral, revistas de avião, TV, entre outros.

¹⁴ Tais quais protetor solar para rosto ou corpo, hidratante para rosto ou corpo, creme de pé, creme antirrugas, máscara para o rosto e até mesmo sabonete íntimo feminino.

interétnicos, especialmente tailandês e não-tailandês “ocidental”, costumam ser valorizadas esteticamente.

Em uma ocasião eu e meus colegas da USAC, fizemos um passeio guiado pelo professor de cultura tailandesa da CMU, Ajan Keat. O passeio se deu primeiramente nos Jardins da Residência da Família Real em Chiang Mai. Enquanto caminhávamos pelos jardins, três mulheres jovens, portando uniforme universitário, nos seguiram e tiraram diversas fotos com seus celulares pessoais. A minha impressão, após estas e tantas outras situações, é de que tudo em mim se tornou, de repente, um objeto de curiosidade e deslumbramento. Minha pele, meu cabelo, meus pelos.

A brancura, o ser estrangeira, o ser “ocidental”, modificaram o trabalho de campo. Posso dizer que ser estrangeira, “ocidental” e branca me colocou numa posição social que considero privilegiada, tendo em vista todas as normas e restrições às quais as pessoas locais estão submetidas. Ainda que essa posição de privilégio não seja o objeto de meu trabalho, é importante pontuá-la, pois foi também a partir dela que minhas vivências se deram. A brancura é um dos filtros pelos quais minha experiência passou.

1.1.2.2 Entre as roupas comuns e o uniforme

Professores e alunos consideram uma honra estar na universidade e portar uniforme, como mencionado anteriormente. O uniforme adquire um sentido maior no universo tailandês em que as posições na hierarquia social são marcadas e remarcadas constantemente. Há um imediato posicionamento de qualquer pessoa numa posição dentro do mapa social hierárquico imaginado, em parte expressa nas regras de etiqueta que envolvem o *wai*. Essa tradicional saudação tailandesa possui normas exclusivas de execução que remetem à hierarquia local. As prescrições envolvem o tipo de saudação a ser feita, definem quem deverá iniciá-la, por quanto tempo aquele que inicia deve permanecer na saudação, a necessidade e forma de resposta, bem como a duração da mesma. A hierarquia é fortemente marcada em todas as relações, e o pertencimento à universidade e o uso do uniforme universitário influenciam esse posicionamento na hierarquia e definem o modo como as pessoas se tratam.

Assim, antes de qualquer coisa nas interações da Tailândia, eu era branca. Mas esse branco podia remeter à turista ou à estrangeira que morava na cidade. Se em algumas situações era esperado que eu falasse tailandês – quando de uniforme; em outras era uma agradável e entretida surpresa que o fizesse – quando sem uniforme. Se ao utilizar o transporte público local me era cobrada a taxa normal – quando de uniforme –, sem uniforme o preço era inicialmente cinco vezes mais caro. Essas e tantas outras situações exemplificam como o trajar o uniforme alterou a forma com que eu era vista e tratada.

1.1.2.3 Entre as roupas comuns e o manto religioso

Wat Sun Phasak Worra Au-Rai, templo onde realizei boa parte do campo, é um templo budista. Tal qual a maioria dos templos budistas da Tailândia, ele é da linha *Theravada*¹⁵. A escolha desse templo específico não foi aleatória. Era este o templo budista em que a minha família tailandesa atendia.

Nuch, minha mãe tailandesa, se tornou uma pessoa chave para minha inserção. Foi através dela que eu cheguei ao templo. Foi ela que, quando no templo, intermediou minha presença no espaço, apaziguando os olhares curiosos daqueles que se perguntavam o que alguém como eu (branca) fazia ali, Tanto no começo, quando íamos apenas para realizar a doação de comida aos monges, como depois, quando nos hospedamos no templo por seis dias.

¹⁵ Mais à frente apresentarei um pouco da história e tradição budistas no norte da Tailândia.

Figura 2 - Templo principal do Wat Sun Phasak



O templo não fazia parte das atrações turísticas, especialmente por estar longe do centro turístico e por possuir uma arquitetura ascética. De fato, não havia presença estrangeira no local¹⁶. Quanto às pessoas que dormem no templo, conferi todo o livro onde se registram as estadias na ala feminina no período de sete anos e encontrei apenas três nomes de pessoas estrangeiras. A freira principal não falava inglês, mas alguns frequentadores leigos sim. Não saberia dizer quantos, pois poucos se dirigiam a mim. A maior parte das pessoas se dirigiam à Nuch, que logo após a saudação prontamente justificava a minha presença no templo. Trajando roupas comuns, seguindo as prescrições de traje próprias de

¹⁶ Com exceção de um casal dos Estados Unidos que encontrei no dia de maior circulação do ano de pessoas no templo, um dia santo especialmente considerado para doações. Eles me abordaram ao ver que era estrangeira, ou por ser estrangeira e estar utilizando o manto das freiras. De qualquer forma, foram os únicos que encontrei e já moravam no país há mais de 15 anos.

templos budistas na Tailândia¹⁷, fui recebida no templo como filha de Nuch, apresentada a todas (a maioria das frequentadoras são mulheres) dessa forma.

Se vestindo roupas cotidianas minha presença chamava atenção e era explicada por minha mãe tailandesa, quando passei a usar o manto religioso das freiras minha presença promovia ainda mais estranhamento. Na primeira situação, quando em roupas comuns, conversava com algumas pessoas enquanto ordenava as comidas recebidas pelos monges na manhã¹⁸. Na segunda situação, quando com o manto religioso, um olhar de confusão, porém de admiração, era a mim dirigido e as conversas já não eram tão facilmente iniciadas. O manto das freiras é branco, diferente do de monges e monjas, que é laranja. Como no caso dos mantos dos monges, também as freiras não possuem a roupa que vestem: tudo pertence ao templo. Não são permitidos brincos, pulseiras ou maquiagem.

O manto me concedia um lugar de mérito religioso. Permanecer no templo é considerado muito virtuoso, já que exige que seu portador siga um regime de vida e votos religiosos mais estritos que os da vida normal, mas também possui um significado específico na ideologia do mérito que tentava entender.

Quando as pessoas me viam em roupa comum, me viam como uma estrangeira interessada na cultura local, achavam-me simpática. Quando me viam com o manto religioso, minha presença era menos leviana. Eu estava, afinal, seguindo os oito preceitos mínimos das freiras, que são: não machucar outro ser vivente (deste preceito é derivada a prática vegetariana do templo), não roubar, ter uma conduta sexual correta

¹⁷ O termo estabelecido como *temple dress* é, como o nome diz, a prescrição de vestimenta para visitas a templos budistas na Tailândia. A parte dos ombros deve estar coberta, não é permitido mostrar a barriga, decote ou transparência. Quanto à parte de baixo, as roupas não devem ser muito coladas e devem ir até pelo menos a altura do joelho.

¹⁸ Um pouco dessa dinâmica do tempo será mais abordado à frente, no item “2.1.3 A ideologia de mérito”.

(para as freiras isso inclui ser celibatária e, como vim a descobrir, não tocar em outros homens), não mentir ou fofocar, não utilizar intoxicantes (drogas ou álcool), não comer após o meio-dia, não utilizar perfumes ou cosméticos e não dormir ou sentar em colchões ou almofadas. No manto, como marcador da minha escolha de dormir no templo, eu era uma pessoa fazendo mérito, mas não só. O manto (e seu significado) me concedia um poder mágico, do qual eu nem estava ciente.

Numa das manhãs dos seis dias que passei como pupila da freira, estava, como de costume, organizando as comidas que haviam sido doadas aos monges no salão ao lado do templo. Nesse dia, estávamos em poucos, mas um homem que cotidianamente estava presente, como já denunciado, lá estava. Esse homem sempre chegava com um embelezado carro de mão onde se carregavam as doações dos monges. Inferior à freira principal, ele era responsável, no tocante a organização de alimentos, por coordenar as pessoas que vinham pelas manhãs fazer mérito ajudando ao templo.

Eu já havia trabalhado ao lado dele várias vezes, mas dessa vez achei estranho que ele andava de uma forma esquiva todas as vezes em que passava atrás de mim. Escolhia caminhos pouco práticos, voltas desnecessárias. Achei estranho, porém teria ignorado se não tivesse, acidentalmente, tocado muito levemente sua mão um pouco depois. Separávamos a doação de doces quando fui alcançar uma embalagem. Ele tinha ido em busca de outra muito próxima, as costas de nossas mãos se tocaram. Em seguida ele, claramente perturbado, abaixou seu corpo e em posição de *wai*¹⁹ me pediu extensas e exageradas desculpas. Eu, sem entender nada, me sentia mais constrangida a cada desculpa e a cada olhar de sofrimento que aquele homem me dirigia.

Tudo não deve ter durado mais de três minutos, apesar de minha sensação de eternidade. Meu rosto deve ter demonstrado espanto pois uma das mulheres que ali estava, que sempre ajudava no templo e já me

¹⁹ Infelizmente não me atentei para o tipo de *wai* que ele realizava. Teria sido importante saber se ele me tratou como uma igual na hierarquia, uma pessoa superior ou uma monja (o mais alto grau).

conhecia, veio me falar que eu não podia tocar homens. Ela, deduzindo de minha vestimenta, afirmou que eu estava seguindo os oito votos, por isso eu estava sob um poder mágico²⁰. Tocar homens me era vetado, e vice-versa.

A experiência me marcou. Marcou o poder e o significado do manto que usava, e marcou a minha vivência ali. Lembrou-me da humildade necessária no trabalho antropológico, pois assim como essa questão só me foi desvelada por um acidente, tantas outras não o foram e permanecem invisibilizadas. O acontecimento propôs também outra reflexão. Fez-me pensar sobre como, apesar de não ter sido afetada, nos termos de Fravret-Saada (2005), eu afetava. Ou será que fui afetada?

Dentro da ideologia do mérito, existem diferentes formas de fazê-lo, dentre as quais aprender e ensinar o *Dhamma*²¹ e alegrar-se com o mérito alheio (SILANDA, S., 1999, p.15-17). Estas são todas formas positivas de *kamma*²² e por consequência maneiras de fazer mérito. Estar ciente ou não, acreditar ou não em *kamma*, não isenta ninguém dos efeitos dessa ordenação do universo. Como Silanda (1999, p.7) e também Rahula (1974, p.32) permitem entender, *kamma* é uma lei natural, tal qual seria a gravidade, que atinge mesmo aqueles que não a reconheçam. Portanto, quando no trabalho de campo, eu era estrangeira, ainda assim era vista como alguém inserida na ideologia de mérito.

O caso de Fravret-Saada (2005) ajuda a pensar como nos inserimos nos campos religiosos ou mágicos. Eu, pelas dadas diferenças, não me sentia parte daquilo, muitas vezes pouco entendia o que estava fazendo. Apesar disso, portava uma magia relacionada ao manto que

²⁰ Não me lembro do nome que ela deu a esse poder mágico. Muito embora tenho certeza de ela ter usado a palavra *magic*, tampouco lembro o termo exato utilizado por ela: se eu estava sob um efeito mágico ou se eu possuía a mágica.

²¹ *Dhamma* é o nome dado aos ensinamentos do Buda.

²² *Kamma* é a grafia em Pali da mais conhecida palavra karma. Em meu trabalho seguirei a grafia Pali, pois é esse o distintivo do budismo *Theravada* – ter como base apenas os escritos originais em Pali.

usava, como na situação acima, mas não só. Principalmente por trajar o manto religioso, eu estava inserida nessa ideologia de mérito, independentemente de concordar com ela ou não.

Ao querer entender o budismo, eu ganhava mérito. Ensinar-me o *Dhamma* gerava mérito à minha família tailandesa. Ao compartilhar com alegria os momentos de fazer mérito com aqueles que iam ao templo meditar ou doar comida, eu aumentava o mérito deles e o meu. Eu estava inserida, quer eu aceitasse, quer não, na ideologia de mérito.

Com isso, quero refletir sobre a pronta aceitação de minha família em me ensinar o que era mérito, sem resumir essa vontade à essa ideologia. Quero me posicionar, apesar dos estranhamentos e de minha óbvia estrangeirisse, como alguém que ageta e é afetada por esse sistema, mesmo tendo essa percepção só depois de finalizado o trabalho. Pois, ainda que possuísse uma “magia” e fosse um campo de mérito sem a minha plena ciência, isso não me tirava desse lugar, e não apenas afetava ao outro, mas afetava a mim, ao meu *kamma*, ao meu campo.

1.2 O EIXO RELIGIOSO E O EIXO ACADÊMICO

Favret-Saada (2005) relata a dificuldade que teve de inserção, justamente porque na vila em que foi estudar seus interlocutores já estavam cansados de ser tratados com desrespeito por estudiosos, sendo sempre desqualificados em suas concepções e entendidos junto ao termo “menos”. A pesquisa em religião tem por objeto uma questão complicada, que é justamente esse irredutível da fé, só acessível pelo afeto; mas é também um jogo político com o qual os sujeitos já estão familiarizados e com base no qual muitas vezes fazem referência ao interagir com pesquisadores.

Em meu trabalho de campo, apesar de ter conversado sobre espíritos e ter visto diversas casas de espírito, poucas pessoas conversaram comigo sobre seus posicionamentos no assunto. Enquanto falar de budismo é algo feito sem restrições e, inclusive, com entusiasmo, sobre espíritos as falas são meramente explicativas. Resumem-se em definir, sem que a pessoa, na maioria das vezes, se coloque como praticante. Budismo é uma religião muito estimada pelos tailandeses, sendo a elite intelectual ligada principalmente a um tipo de budismo que rejeita a existência de espíritos ou forças sobrenaturais. Praticar culto aos

espíritos pode ter significado, para meus interlocutores, similar ao pensamento dos interlocutores de Favret-Saada (2009), uma prática a ser escondida, ou, pelo menos, não destacada.

Segato (1992) também agrega ao debate de Favret-Saada (2005). Enquanto a segunda autora não conseguia conversar sobre feitiçaria pois esses atos eram sempre referidos a terceiros (“os atrasados da vila vizinha”), a primeira não conseguia conversar com os interlocutores, que negavam a capacidade da pesquisadora de entender as questões deles.

Segato (1992), ao ser criticada por eles, percebeu como suas perguntas eram epistemológica e simplesmente incompatíveis com a experiência daqueles com quem interagia. A autora deu-se conta, dessa forma, como estava tentando achatar a experiência da crença, pertencente a um eixo vertical da experiência afetiva, no eixo horizontal e desrealizante da ciência. Dois eixos perpendiculares: a crença não se explica, nem se experimenta, nos mesmos termos da ciência. Descrever o exercício da fé em termos científicos e lógicos reduz a riqueza das características próprias da crença que não cabem no discurso científico. Perde-se muito ao tornar a experiência religiosa um texto palatável para a academia.

Com essa perspectiva, focada na singularidade da experiência religiosa, Segato (1992) chega à conclusão de que devemos buscar uma Antropologia que não apague essas diferenças. O caminho a seguir, segundo a autora, é o oposto. Devemos afirmar as diferenças, inclusive as epistemológicas, uma posição coerente com sua análise alinhada à teoria de Geertz.

Trago ambas autoras para meu trabalho por sua importância no modo com que tentei realizar o campo. Como falei, não necessariamente concordo com a ideologia de mérito e outros preceitos tidos como budistas, mas ao mesmo tempo não me neguei a ser afetada.

Apesar de ter essa perspectiva, choquei-me diversas vezes, constatando a minha inserção afetiva e inconsciente na apreensão do mundo repleto de espíritos. Em pequenas situações me surpreendi com a

maneira como entrei no jogo do mérito, dos espíritos e da magia. Como no exemplo acima, em que meu “simples” tocar de mão reverberou de tal forma que me senti perigosamente mágica. Outro exemplo é o cuidado que passei a ter com as soleiras. Contaram-me que espíritos protetores estão nas soleiras das portas dos templos; a partir de então, evitei pisar nas soleiras, para não importunar aos espíritos. Mais além, passei a alertar a meus colegas para não o fazerem. Em outra ocasião, quando do advento de uma gastrite, ocorreu-me, antes mesmo de saber do que se tratava, que a minha dor poderia ser causada por um espírito mau. Esses exemplos tentam ilustrar a forma com que eu tomei para mim determinadas interpretações do mundo, mas não quis e nem pretendo justificar ou dar sentido racional à essa adesão.

Meu trabalho discute o fazer mérito, sem pensar nos fundamentos lógicos. Ideologia de mérito é uma forma de ordenação de mundo, a qual proponho entender problematizando o lugar das mulheres na Tailândia anterior à e na experiência religiosa. Busco fazer essa compreensão através de um diálogo entre o que o budismo tailandês diz ser – sobre as teorias religiosas do mérito e do *kamma* – e a experiência vista, vivida e a mim relatada durante o tempo que convivi com algumas pessoas na Tailândia, especificamente em Chiang Mai.

1.3 BUDISMO FORMAL E INFORMAL

1.3.1 No “entre” a teoria e a prática

A tensão entre teoria e prática budistas já é reconhecida, contando com enfoques na literatura acadêmica, tais quais Weber (1958), Kitiarsa (2005) e Swearer (2009)²³; e também na literatura budista, como Visalo e Santikaro (2009) e Dewaraja (1981).

Weber já havia chamado atenção, em “The Religions of India” (1958, pp.192-256), para uma divisão do budismo em duas esferas: enquanto cosmologia, mundo místico; e enquanto seu uso prático, a instituição. Seguindo a tradição Weberiana, autores como Tambiah

²³ Outros autores são Klausner (1993), Rajadhon (1986), Rotheray (2016) e Tambiah (1970).

(1970) descrevem em seus estudos uma separação entre o budismo-ética e o budismo-instituição.

Pensar a questão do budismo formal e informal como um problema foi uma abordagem criticada por Choompolpaisal (2008), em seu artigo “Constrictive constructs: unravelling the influence of Weber’s sociology on Theravada studies since the 1960s”. Nele, Choompolpaisal mostra como esse movimento de oposição entre budismo formal e informal assume, na literatura por ele analisada, uma oposição entre o budismo tradicional e um novo budismo.

Segundo Choompolpaisal (2008), esse novo budismo é chamado por alguns autores de “Budismo Protestante” ou “Budismo Reformista”, uma dissidência que nega a cosmologia mítica e qualquer forma de sobrenatural. Tal abordagem, segundo Choompolpaisal, chega ao campo de estudos das religiões pela influência do livro “O espírito do capitalismo e a ética protestante”, de Weber (1930), principalmente no tocante ao conceito de racionalização e o preponderante interesse de Weber pelo lado intelectual da religião (CHOOMPOLPAISAL, P., 2008, p.19-26; MANN, R., 2014, p. 270).

Outra crítica de Choompolpaisal (2008, p.19-26), que podemos relacionar com a acima citada, foi direcionada a trabalhos como os de Bellah (1965), Bond (1988) e Gombrich (1988). Segundo Choompolpaisal, esses autores buscaram entender o budismo num esquema de evolução religiosa, do mágico ao racional.

A partir de Choompolpaisal (2008) reflito sobre esse suposto problema da oposição entre budismo formal e informal. A oposição se torna um problema para alguns autores pois tratam o budismo informal de forma similar ao conceito de sobrevivência de Tylor (1871). Tendo como princípio ordenador a racionalização no sentido weberiano (WEBER, M., 1930), faz-se da oposição entre budismo formal e informal, não uma diferença, mas uma oposição de pólos numa escala evolutiva, tal qual sugerida por autores como Tylor ou Frazer. O problema do budismo formal e informal se dá por essa pressuposição ligada à teoria evolucionista da Antropologia.

Robert Mann, (2014) defendendo uma abordagem material aos estudos budistas, pensa os problemas do paradigma evolucionista afirmando a influência de Tylor nos estudos de religião até hoje:

Tylor's work assumes that there is a kind of evolutionary ladder of civilizations with Protestant Christianity at its pinnacle. The basis for Tylor's evolutionary model lay in his overwhelming interest in 'the intellectual... side of religion' (qtd by Saler 1997, p. 1). For him and for many other thinkers during the 19th century, religious evolutionary progress was based in a steady movement away from the material aspects of religion and towards a Protestant-like rejection of the material for the intellectual (Kendall 2010, pp. 95–96; Engelke 2012, pp. 211–212). The result was a disembodiment of religion, an approach to the anthropology of religions that either ignored or denigrated the lived and material aspects of it (...) ²⁴ (MAAN, R., 2014, p. 270).

Concordando com Maan (2014), emprego a divisão entre budismo formal e informal sem considerá-la um problema, e principalmente sem considerá-la como sendo duas pontas de uma mesma escala evolutiva através da qual a mentalidade humana teria supostamente passado.

As críticas ao evolucionismo e seu eurocentrismo já são de amplo conhecimento dentro da Antropologia. Busco, aqui, apenas compreender

²⁴ “O trabalho de Tylor assume que existe um tipo de cadeia evolucionista das civilizações, colocando o Protestantismo cristão como seu ápice. A base para o modelo evolucionista de Tylor paira sobre seu enorme interesse pelo “lado intelectual da religião” (citado por Saler 1997, p. 1). Para ele e para muitos outros pensadores do século XIX, o progresso evolutivo da religião se dava num movimento contínuo e unidirecional de afastamento dos aspectos materiais da religião em direção ao modo protestante de rejeição do material que dá lugar ao intelectual (KENDALL, 2010, p. 95-96; ENGELKE, 2012, p. 211-212). O resultado foi a desmaterialização da religião, uma abordagem para a antropologia da religião que ignora e denigre os aspectos vivos e materiais da experiência religiosa (PELS, 2008, pp. 273–279)”. Tradução minha.

como as pessoas com quem convivi na Tailândia entendem as diferenças entre o budismo qualificado como formal e informal. Como se define essa diferença? Um grupo específico dotado de poder político determina o certo, qualificando de desviante todas as outras práticas budistas. Mas a prática é outro espaço de agência, outro lugar que legitima, ou não, o que é formalmente indicado.

A prescrição não significa uma aplicação plena, já que o budismo prescrito e prático sempre foram diferentes e coexistiram. A própria homogeneidade dentro da instituição é difícil de defender. A oposição entre budismo-ética e budismo-instituição de Weber (1958) entende problemática a diferença entre as motivações morais budistas e a instituição e sua prática política. Tambiah (1970) por sua vez, considera contraditório que se acredite no *kamma* como forma de salvação única e individual e ao mesmo tempo se acredite na transferência de mérito para outras pessoas ou espíritos. Eu trago ambos autores em meu trabalho como uma obviedade: existe prescrição e existe prática; embora de alguma forma encaixadas, nunca iguais. Seguindo para a linha de autores como Kitiarsa (2005), minha posição tenta entender a política da bricolagem religiosa, o como se dá essa articulação, para além de apenas constata-la. Pensar de outra forma, assumir as diferenças entre prescrição e prática como problemática, seria assumir um conceito de totalidade que Barth (1992) critica quando problematiza o conceito de sociedade.

Ajuda-nos a pensar essa questão a ideia da obsolescência do conceito de sociedade, posta por Strathern no debate promovido por Ingold (INGOLD, T., 1996), e também o artigo de Barth (1992). Foi pensando os problemas do conceito de sociedade que percebi o quanto os autores que li, como as pessoas com quem interagi em meu campo, se referiam a um conceito de sociedade criticado pelo último autor: o de tomar como sociedade um conjunto de instituições, que funcionam.

É impensável acreditar que todos os budistas tailandeses seguirão os preceitos em conformidade aos preceitos formais. Ou sequer assumir que essa homogeneidade existe. A separação entre budismo formal e

informal²⁵ parte da ideia de que é possível uma prática igual à teoria, tornando ‘desviante’ tudo que extrapolar a teoria.

Assim, para refletir sobre o diálogo acadêmico acerca do budismo formal e informal, que de alguma forma é o mesmo proposto por Weber (1958) entre cosmologia e instituição, ou como proposto por Tambiah (1970) entre budismo formal e prática informal, proponho a relativização dessa separação enquanto tal. Não há como ter instituição religiosa sem cosmologia, assim como uma cosmologia não aplicada perde muito de sua razão de ser. Entendo, ainda assim, que evidenciar essa diferença foi de enorme valia. Ela ganha aqui o lugar de ponto de partida: a prática não é a prescrição, mas tampouco é aleatória. É esse diálogo que busco entender.

Gostaria de enfatizar que não se trata de invalidar qualquer uma das formas do budismo ou propor um budismo “autêntico”. Parece-me inocente pretender que as pessoas sigam exatamente o que é prescrito; e estudar o budismo a partir dessa perspectiva empobrece uma vivência que é sempre múltipla.

É pensando que o pressuposto de prática uníssona traz mais problemas do que soluções que eu busco um olhar para a experiência religiosa que prioriza a pluralidade. Através de cortes etnográficos busco falar tanto das diferenças internas ao budismo formal (o *Sangha*), quanto das diferenças entre a prática formal e informal.

Trago, portanto, esses diálogos entre teoria e prática justamente a partir dos modos como o budismo é praticado, para, dessa forma, entender qual uso se faz da teoria budista, quando e como se lança mão dela para justificar a prática. Quando se invoca o budismo?

O termo “invocar” é uma sugestão teórica de Dominguez (1992). Em seu artigo a autora propõe que paremos de estudar a cultura, como se ela fosse algo, para passar a perguntar sobre a cultura: o que se consegue, se negocia ou se pretende quando o conceito de cultura é invocado social,

²⁵ Como comentou em aula o Profº Oscar Calavia Saez, a conjunção “e” pode fazer muitas relações entre dois termos, menos uní-los.

política e discursivamente, tanto por nós acadêmicos como por nossos interlocutores? O mesmo pode ser pensado em relação ao budismo.

É esse jogo de identificações e construções que eu gostaria de evidenciar e problematizar. Descrevendo um pouco a forma como as pessoas lidavam com o mundo onde espíritos, deidades hindus e monges estão em constante diálogo, busco compreender o significado do fazer mérito. Essa prática, que envolve conceitos budistas, mas também entendimentos hindus sobre *kamma* e espíritos, não é problemática nem contraditória para aqueles que a praticam. Ela é, no entanto, marcadora da – e marcada pela – posição das mulheres na sociedade.

Nem todas as prescrições são seguidas, algumas são seguidas de maneira diferente, mas nem tudo é feito apenas porque o budismo prescrito permitiria. As mulheres, por exemplo, não podem se ordenar monjas na Tailândia, mas isso se dá menos por uma proibição budista do que por vontade política, já que outros países budistas *Theravada* contam com monjas. No exercício da ordenação parcial, que lhes é permitida, suas atividades são menos prestigiosas, usualmente ligadas ao mundano, discussão que será feita em breve e ao longo do trabalho.

No diálogo entre teoria e prática há jogos de poder. A forma com que a teoria justifica ou não práticas é uma questão de interpretação da teoria. Essa interpretação, portanto, é feita por um grupo seletivo de pessoas, todas inseridas num entendimento de mundo e da hierarquia. Não há teoria sem interpretação. Por isso que é necessário entender o lugar das mulheres na hierarquia tailandesa para se compreender o fazer mérito.

É no “entre” a teoria e a prática que eu acredito que estejam pontos-chave desse jogo político, pois é no “entre” que se pode encontrar a plasticidade, o lugar das mudanças e adaptações. O “entre” é o lugar da agência: é o lugar onde ocorre a interpretação que define o discurso oficial e é o lugar em que se aceita, relativiza, contorna ou refuta esse discurso.

1.3.2 Abordagem

Considerarei como discurso institucional ou “budismo formal” todas as publicações budistas, as explanações dadas por meus professores

das disciplinas “Thai Society and Culture” e “Buddhism in Thailand” cursadas na CMU em aula e a conversa que tive com um monge num *Monk Chat*²⁶. Considero nessa categoria o material sobre budismo *Theravada* que tive acesso através de sites de instituições budistas, principalmente aqueles publicados pela Buddha Dharma Education Association Inc., disponíveis online para download e de distribuição gratuita. A grande maioria desses livros foi escrito por monges do budismo *Theravada*.

Considereei como informal as conversas e a minha participação e observação em diferentes situações, que vivi através da observação participante. Entre elas, minhas idas ao templo enquanto pessoa comum para doar comida aos monges, as conversas que tive com Naam e Siri sobre fazer mérito, as conversas fora de sala que tive com Ajan Keat e minhas vivências no templo enquanto pupila da freira principal.

1.4 O LUGAR DA MULHER

Este trabalho trata do lugar inferior das mulheres dentro da experiência religiosa em Chiang Mai, Tailândia. Para entender o local que elas ocupam, retomo o debate trabalhado pelas autoras Heritier (1989), Ortner (1979) e Basaglia (1989). Frente à universal inferioridade feminina, elas propõem que pensemos a desigualdade a partir das oposições natureza/cultura e mulher/homem.

Para Ortner (1979), a mulher é desvalorizada de saída, assim como os âmbitos que ocupa e as atividades que exerce. Afirmando que há a diferença biológica entre homens e mulheres, a autora problematiza como a diferença se transforma numa relação de inferioridade/superioridade, argumento compatível com o de Basaglia (1989).

²⁶ *Monk Chat* são espaços de diálogo entre estrangeiros e monges criados por determinados templos. No período estabelecido, monges que querem praticar seu inglês se dispõem a conversar sobre budismo com os turistas que aparecerem. O objetivo seria um ganho mútuo: os monges aprendem o idioma, os turistas aprendem sobre a religião.

Se a diferença é natural, o uso dela não o é. Para Ortner (1979), esse uso só pode ser entendido como parte do sistema de valores de cada cultura. A cultura, para a autora, é “a noção de consciência humana (isto é, sistemas de pensamento e tecnologia), por meio das quais a humanidade procura garantir o controle sobre a natureza” (ORTNER, 1979, p.100). A cultura seria superior à natureza pois pode controlá-la e transformá-la, de acordo com seus propósitos. Ou seja, para Ortner, a cultura não apenas é entendida como diferente da natureza, mas como superior a ela. De forma análoga as mulheres ao serem entendidas próximas do pólo da natureza, são inferiores aos homens e devem por eles serem controladas.

As mulheres são concebidas dessa maneira pois seu corpo seria primariamente um corpo ligado à vida. A mulher é feita para gerar, sofrendo com a menstruação, passando pela gestação e sendo responsável pela amamentação dos filhos. “A animalidade da mulher é mais manifesta” (BEAUVOIR, S., p239 *apud* ORTNER, S., 1979, p. 103). O corpo da mulher é antes de ser seu, da natureza.

Basaglia (1989) argumenta como a mulher é pensada sempre em função das necessidades do homem, dentre as quais a de gestar um filho que, todavia, não é propriamente da mulher. Mulher e filhos são propriedade do homem. O corpo da mulher é também do e para o homem. Já os homens dominam sua fisiologia, bem como protegem e dominam as mulheres.

Heritier (1989) aponta para o livre-arbítrio, exclusivo dos homens. Se eles podem decidir quando tirar a vida, no exercício da caça e da guerra, as mulheres não possuem controle sobre sua menstruação ou sua capacidade geradora de vida.

Em outro entendimento, o de Ortner (1979), os homens criam no nível artificial – símbolos e tecnologia –, produtos relativamente duradouros, enquanto a vida criada pelas mulheres é perecível.

Às mulheres, cabe aquilo que é considerado ligado à natureza, ao mesmo tempo em que tudo aquilo que é realizado pela mulher passa a ser

considerado como mais mundano. Como argumenta Heritier (1989), diferentes características definem a mulher de forma negativa, remetendo a uma natureza feminina inferior à masculina. As mulheres são consideradas “frágeis, caseiras, pouco dotadas tanto para a aventura intelectual como para a aventura física” (HERITIER, F., 1989, p.11). Por conseguinte, as atividades realizadas por elas, passam também a assumir, dentro dos discursos, um valor desigual.

A diferença se torna uma inferioridade apenas através de um sistema de valores, legitimado por e incorporado a diferentes instituições. Heritier (1989), Ortner (1979) e Basaglia (1989) concordam nesse aspecto, cada qual apontando como essa construção é e precisa ser respaldada por discursos religiosos, filosóficos, científicos. Como afirma Heritier, “O discurso da ideologia tem sempre em toda a parte toda a aparência da razão” (HERITIER, F., 1989, p. 19).

Estudar o lugar das mulheres dentro da experiência religiosa da Tailândia, principalmente seu lugar na ideologia de mérito e na vida monástica, é pensar esses discursos. Sendo um país budista, onde afirmar-se como budista é uma importante forma de pertencimento bem como de legitimar práticas (isso será mais aprofundado adiante), entender as mulheres na ideologia de mérito e suas funções dentro da vida monástica é pensar como se cria essa desigualdade no entendimento de mundo. Nesse entendimento, as mulheres possuem um papel inferior que antecede, e ao mesmo tempo é reafirmado, tanto pela ideologia de mérito, como pela interpretação oficial tailandesa sobre a ordenação monástica feminina. Como consequência, são consideradas mais mundanas, corpóreas, tais quais as atividades que desempenham e os lugares que ocupam dentro do monastério.

1.5 MONJAS OU FREIRAS: UMA TRADUÇÃO TEÓRICA

Problematizo em meu trabalho duas posições ocupadas pelas mulheres que participam da vida monástica: as monjas e as freiras. A literatura é um pouco confusa em suas traduções, pois as mulheres em ambas posições vêm sendo referidas pelo mesmo termo em inglês “nun”, que significa freira. Acredito que a confusão dos termos advém do fato de no catolicismo só existir uma oposição feminina do padre, a freira. A tradução pelo termo freira na literatura sobre o budismo usualmente não

diferencia as mulheres que são completamente ordenadas, daquelas que são parcialmente ordenadas. Não há consenso na literatura acadêmica e cada caso exige uma leitura contextual para entender a qual posição o termo se refere.

Farei referência às mulheres que seguem 311 preceitos religiosos e vestem os mantos laranjas como monjas, o termo específico em Pali é *bhikkhunis*. Para as mulheres que seguem de 8 a 10 preceitos e vestem mantos brancos utilizo o termo freiras, cujo termo na Tailândia é *maichee*.

2. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Segundo o censo de 2011 do “National Statistical Office” (NSO) da Tailândia, 94,6% da população é budista, 4,6% islâmica, 0,7% cristã e outros (incluindo ateus e aqueles consideramos animistas) perfazem 0,1%. Se procurarmos apenas as estatísticas da região Norte, onde fica Chiang Mai, a porcentagem de budistas sobe para 97,4%. Apesar dessas estatísticas, muito do que eu vivi e ouvi vai além do budismo.

O budismo não é a religião oficial do país²⁷, porém é a mais expressiva e com a qual a população mais se identifica. Apesar disso, é difundida a existência de espíritos (*phii*, em tailandês) e o culto a eles, bem como influências hindus perpassam as práticas e entendimentos budistas.

Esse capítulo está dividido em três partes. Na primeira, trago um pouco sobre o budismo e sobre as especificidades do budismo *Theravada*, tentando resgatar diferenças internas ao próprio budismo formal. Nessa parte apresento também a ideologia de mérito e destaco o lugar da mulher tanto no budismo como nessa ideologia. Na segunda parte, tento mostrar a convivência cotidiana do budismo com ideias sobre o sobrenatural, em tese negadas pelas suas prescrições. Desse modo pode-se ter a dimensão da importância do culto aos espíritos e do hinduísmo, e de sua influência no ordenamento de mundo. A terceira parte problematiza, brevemente, a relação entre religião e o lugar das mulheres, a partir da ideologia de mérito.

2.1 BUDISMO E BUDISMO THERAVADA

2.1.1 O budismo *Theravada*

Existem muitos tipos de budismo, sendo Tailândia, Laos, Sri Lanka, Camboja e Myanmar predominantemente e por vezes oficialmente

²⁷ O rei, apesar da laicidade do Estado, deve obrigatoriamente ser budista da linha *Theravada*.

Theravada. *Theravada* significa em Pali, língua sagrada de origem indiana, “escola dos monges mais velhos”. O budismo *Theravada* se diferencia de outros tipos de budismo, especialmente o *Mahayana*, por sua doutrina mais conservadora quanto às regras imputadas ao *Sangha*. *Sangha* seriam todos aqueles seguidores do budismo, incluindo plebe e monges, mas, tradicionalmente e neste trabalho, se refere apenas aos monges, monjas e freiras.

Se num sentido prático o budismo *Theravada* é conhecido pela rigidez das regras monásticas, sua diferença elementar de outras formas de budismo não é essa. Formalmente são as escrituras utilizadas para apreensão do *Dhamma* que distinguem essa linha de outras. No budismo *Theravada* se tem apenas o *Tipitaka* como material de estudo. *Tipitaka* são escrituras preservadas pela escola budista *Theravada* sendo o seu conjunto considerado a primeira versão escrita dos ensinamentos do Buda – mesmo que tenha sido passada da literatura oral para a escrita cerca de quatrocentos e cinquenta anos após a morte do líder religioso.

O *Tipitaka* é composto de três partes: a primeira define as regras da vida monástica para monges e monjas; a segunda contém sermões do Buda; a terceira são reflexões feitas essencialmente por discípulos sobre as teorias budistas acerca da morte, renascimento, *kamma*, entre outras.

Para o Buda, viver significa sofrer. Todos nós passaremos por doença, envelhecimento e morte, não apenas nós, mas também nossos próximos. Nosso sofrimento vem do apego a diferentes coisas: apego material, apego aos entes amados, apego em querer ser alguém – de status, que atinge o *nirvana*, de determinada profissão, bonito, jovem... O apego gera sofrimento, pois se amamos alguém (o que nos faz feliz), ficaremos muito tristes quando essa pessoa se for, por exemplo. O apego é um estado emocional e intelectual que não compreende a impermanência da qual a vida é feita.

Segundo o budismo, entender a vida como em constante movimento elimina o sofrimento pois nos faz entender como nossos

apegos são resultado de uma mente débil. É por isso que devemos buscar seguir o “Caminho das Oito Vias”²⁸:

- 1) Sabedoria para a) pensar de forma correta e b) ter intenções corretas.
- 2) Conduta ética onde a) nossas falas sejam corretas, b) nossas ações sejam corretas e c) nossa maneira de viver no dia-a-dia, como nossa profissão, seja correta.
- 3) Força mental para a) controlar nossa mente a se esforçar e a ter uma boa conduta e b) ser um ser pleno²⁹, capaz de contemplar o presente em sua totalidade.

Quando se consegue alcançar a plenitude e estar por fim em um estado de equanimidade, se alcança o *nirvana*. Se almeja a equanimidade pois ela nos isenta do sofrer, ao tornar sem sentido o apego a qualquer coisa, material ou imaterial. O “Caminho das Oito Vias” ou, “Caminho do Meio”, prega sempre esse meio caminho, vide o nome: nem alegria, nem tristeza, sempre o meio entre os dois, já que o que tenho e sou hoje, não é o que terei ou serei amanhã.

Viver é sofrer. Se deixo de sofrer ao atingir o *nirvana*, deixo de renascer, encerrando o ciclo de *samsara*. O *nirvana* não é um local a que se chega ou para onde se vá, ele é um estado mental que se atinge em vida. Muito embora exista uma palavra específica para designar pessoas que morreram após atingirem *nirvana*, ainda assim não é um céu ou inferno, é apenas o fim do ciclo de renascimento (*samsara*). Por isso que ele é o objetivo máximo da teoria budista, é ele que encerra o *samsara* e o consequente sofrimento inerente ao viver.

²⁸ *Eightfold path*, em inglês.

²⁹ Em inglês se usa o termo *mindfulness*, ao qual diversas pessoas se referiram em diferentes momentos. A tradução não consegue dar conta dessa palavra que significa uma mente em um estado pleno e harmônico com a totalidade do mundo, em atenção completa e em completo controle do fluxo de pensamentos.

Dentro do budismo pode-se entender a ideia de renascimento de diferentes formas. A mais comum, e institucional, entende que renascemos diversas vezes até conseguirmos atingir o *nirvana*. Dentro do *samsara* há possibilidade de retorno como espíritos (no céu ou no inferno), fantasmas, animais ou humanos (TANNENBAUM, N., 2015, p. 116). Nenhum desses renascimentos é permanente, cabendo aos espíritos pagarem por seu mau *kamma* no inferno, quando exaurido, partirem ao céu desfrutar seu bom *kamma*, para por fim retornarem como humanos.

Os fantasmas também são um retorno devido ao mau *kamma*. As pessoas muito egoístas ou gulosas, por exemplo, por sempre comerem muito ou não dividirem com os outros, retornam como um fantasma com constante fome, mas cuja boca é tão pequena que apenas cheiros passam (TANNENBAUM, N., 2015, p. 118).

Tornar-se espírito é algo que se faz para zerar o *kamma*, porém espíritos não podem melhorar seu *kamma*, apenas colher os frutos. Sua agência é, em teoria, nula, e na prática dependente de parentes e pessoas próximas vivas, já que apenas humanos podem fazer mérito. Tem-se, portanto, que o melhor retorno possível é como humano, pois apenas os humanos podem ser conscientes de seus atos, realizando bom *kamma*, praticando o “Caminho das Oito Vias” e assim eventualmente atingir o *nirvana*.

Existe, no entanto, uma outra forma, que também entendo como institucional, de compreender o ciclo de *samsara*. É uma perspectiva ligada ao budismo racionalista, linha muito cultuada principalmente entre intelectuais e pessoas de classe alta da Tailândia e difundida no budismo ocidental³⁰. Um de seus principais autores é Rahula (1974). Ele, e principalmente praticantes dessa linha, consideram o budismo como uma religião que não acredita em poderes místicos ou sobrenaturais, nem do Buda, nem da ideia de renascimento³¹.

O renascimento seria, nessa percepção, não o retorno de cada um como um ser inteiro, o que para ele é uma concepção hindu de

³⁰ Em inglês referenciado como *Western buddhism*.

³¹ Outro autor é Dhammika, sd.

reencarnação, mas um retorno, tal qual qualquer outra matéria orgânica, como parte ou todo de uma nova vida. A explicação do renascimento se dá, de alguma forma, pela máxima “nada se cria, tudo se transforma”, sendo o *nirvana* a aceitação plena dessa impermanência.

2.1.2 O papel da mulher na mitologia budista e o lugar das freiras e monjas na vida monástica

Siddharta Gautama era um príncipe hindu. Antes de seu nascimento, seu pai consultou um oráculo que previu o príncipe por vir como um grande líder, político ou religioso. Logo após sair da barriga de sua mãe, Siddharta deu sete passos e falou. Uma semana após o parto, Maya, a mãe de Siddharta morreu. O príncipe cresceu em meio ao luxo característico do título real que carregava. Seu pai, com medo da profecia, dava ao filho tudo de melhor, não permitindo que saísse da residência real. Ainda jovem se casou e teve um filho. Aos vinte e nove anos saiu das instalações reais e se deparou com um mundo onde existia doença, envelhecimento, sofrimento e morte. Siddharta, inconformado, decidiu sair em uma busca eremita para entender o porquê de tanto sofrimento. Tentou por vários anos diferentes caminhos para o sentido maior e através da meditação o encontrou. Durante todo o processo, Mara, deus da guerra e da ganância, tentou persuadí-lo a sair desse caminho, com medo do poder que perderia caso alguém encontrasse a iluminação. Na noite anterior à iluminação de Siddharta, Mara enviou suas três belas filhas para seduzi-lo. Ele, através da meditação, permaneceu impassível. Irritado, Mara mandou um exército para combater o Buda que, embaixo da árvore Bodhi, permaneceu inabalável: com uma mão apoiada em seu colo virada para cima e outra em contato com o chão, enfretou o exército do deus Mara e atingiu o *nirvana*.

A narrativa retratada em murais e em filmes sobre a história do Buda é muito intrigante. Deuses, reis e príncipes são aqueles que tomam as decisões, às mulheres cabe o lugar de desvirtuantes dos homens. Muito embora os escritos coloquem a contrapartida – os homens seriam também a tentação das mulheres –, a ênfase é dada apenas ao perigo feminino.

Um príncipe chamado Vessantara é testado continuamente. Uma dessas provas se dá quando Sakka, no papel de um brâmane chamado Jujaka, conhece o príncipe. A mulher de Jujaka pede ao príncipe que ele doe seu filho e filhas para que sirvam como escravos. O príncipe o faz, exercitando o *dāna* (generosidade), mesmo contra a vontade das crianças. No dia seguinte, a mulher de Jujaka pede a Vessantara que doe sua esposa, para que sirva de escrava. O príncipe o faz, e a mulher sem apresentar resistência obedece. Após passar por esses dois testes máximos, sua mulher é devolvida prontamente; os filhos, por terem resistido à escravidão, sofrem abusos, violência física e precisam realizar trabalho pesado antes de voltarem à casa (VISALO PAISAN et SANTIKARO, 2009, p. 3).

Aqui mulher e filhos são propriedades do marido, que pode doar seus bens nas situações (meritosas ou não) que lhe convirem. Quem faz o pedido nefasto é a mulher do brâmane. E, o mais importante, apenas a virtude do príncipe e sua ilimitável generosidade é exaltada. A esposa de Vessantara, apesar de não resistir e assim praticar o *dāna* concedendo a própria vida, não recebe como recompensa o mérito, apenas o não-castigo pelo qual os filhos passam.

Alguns livros tratam da pouca expressividade da mulher dentro das narrativas budistas. Um deles é o “Buddhist Women at the Time of the Buddha” de Hellmuth Hecker (1994). A existência desse livro já é indicativa do papel secundário da mulher na narrativa religiosa, afinal, destacar sete mulheres em toda a história do budismo parece insuficiente. Apesar disso, o livro traz uma história que ajuda a pensar o lugar das mulheres nos monastérios.

Uma das narrativas budistas trazidas por Hecker é a do rei Pasenadi, que estava viajando pelo país e chegou certa noite numa pequena vila. Ele queria falar com alguém sobre o *Dhamma*, portanto mandou um servente descobrir se havia uma pessoa ascética na vila. Apesar de perguntar para todos, o servente não encontrou ninguém com quem seu rei pudesse conversar. Comentou, no entanto, que havia uma monja que morava na cidade chamada Khema. O rei, frente às possibilidades, aceitou encontrar a monja. Khema respondeu às perguntas do rei como teria feito Buda, ficando conhecida por ser uma iluminada conhecedora do *Dhamma* (HECKER, H., 1994, p. 15-22).

Essa história reflete como as mulheres dentro da ordem monástica, desde os próprios escritos, possuíam um local secundário. Apenas após todas as opções masculinas se esgotarem é que se chega a ela. Na própria história ela não é reconhecida plenamente como uma pessoa ascética.

O budismo nasce na Índia cerca de 2500³² anos atrás, em meio a uma cultura hindu. À época, o Buda declarou que homens e mulheres teriam o mesmo potencial para atingir o *nirvana*, deixando a responsabilidade do futuro nas mãos de cada indivíduo ao entender que a salvação é algo que se atinge apenas através de seu próprio esforço. O *kamma* acontece no nível individual. Assim, diferente da prática hindu, onde mulheres não podiam ler os vedas, no budismo elas são consideradas como igualmente capazes espiritualmente (DEWAJARA, L. 1981, p.6; KABILSINGH, C., 1998, p. 21). Tal postulado é uma mudança importante no entendimento das mulheres na prática religiosa dentro do contexto do Buda e da época.

No entanto, a ordem de monjas foi criada cinco anos após a criação da ordem de monges e não prontamente. Somente após a insistência das mulheres frente à hesitação do Buda é que se aceita a organização das *bhikkhunis* (monjas, em Pali). Apesar da suposta igualdade de gênero no budismo, defendida pela autora Kabilsingh (1998), as regras estabelecidas para as monjas colocavam claramente as mulheres em posição inferior aos monjes. Apresento agora algumas dessas passagens do *Tipitaka*.

Como dito anteriormente, o *Tipitaka* é composto por três partes, entra as quais está o *Vinaya*, chamado pela literatura consultada também de *Patimokkha*. É nessa parte que estão listadas as 227 regras seguidas pelos monges e as 311 regras seguidas pelas monjas. Ou seja, há mais regras para as monjas do que para os monges. Parte dessa diferença se dá porque as regras de ordenação são formalizadas e pormenorizadas para as

³² Como referência, o Buda morre 543 anos antes de Jesus Cristo nascer.

monjas, apesar de ambas cerimônias se aproximarem. Quanto às regras de conduta, várias se repetem para ambas ordens, porém agrupadas diferentemente para monjes e monjas.

O agrupamento dessas regras, no entanto, não é aleatório. A seção do *Parajika*, primeira parte do *Patimokkha*, traz regras que se quebradas resultam na expulsão imediata do infrator, monja ou monge, da vida monástica. Nela, as mulheres possuem oito regras enquanto os homens possuem apenas quatro. Todas essas quatro regras que as monjas possuem a mais estão listadas para os homens na segunda seção, cuja punição por rompimento é mais leve, não resultando na expulsão.

Existe ainda um outro grupo de regras conhecido como os oito *Garurdhammas*, que seriam regras acima do *Vanaya*. Essas regras são hoje consideradas com um pouco de precaução, tendo um esforço ativo da ordem de monjas em criticar sua veracidade. Elas vêm realizando pesquisas comparativas de versões do *Tipitaka*, analisando seu conteúdo e criticando traduções de termos.

Um desses estudos é de Sujato (2012). Tanto a autora como outra *bhikkhuni* chamada Tathaaloka (s/d) entendem que os oito *Garurdhammas* foram criados posteriormente, não pelo Buda, mas por homens, monges ou não. Suas críticas advêm do desacordo dos *Garurdhammas* com a grande maioria do *Tipitaka*, não sendo mencionados em nenhum outro momento do documento, o que sugeriria sua inserção posterior. Além disso, a comparação de diversas traduções mostrou que não existe um consenso dos preceitos dos oito *Gharurdhammas*, o que seria uma outra inconsistência.

De qualquer forma, os *Garurdhammas* são seguidos. A primeira regra diz: “a nun who has been ordained (even) for a century must greet respectfully, rise up from her seat, salute with joined palms, do proper homage to a monk ordained but that day”³³ (KABILSINGH, C., 1998, p.

³³ “Uma monja que tenha se ordenado até mesmo por um século deve saudar respeitosamente, levantar de seu assento, e com as palmas juntas prestar devida

23). Apesar das contestações, tais quais as de Sujato (2012), Gutschow (2004, p.4) traz um exemplo vivido por ela em sua pesquisa, onde essa prescrição é seguida prontamente. Ela conta como numa situação cotidiana, mas para ela sintética, uma *nun*³⁴ quase que como um reflexo se levanta do lugar em que come para dar lugar a um jovem monge. Faz peripécias para não se sentar nem no mesmo tapete, nem no mesmo nível que ele. Para não dividir a mesa com ele, o que significaria que estariam no mesmo nível na hierarquia, a *nun* se retira da mesa e apoia seu prato sobre um bloco de madeira próximo ao local em que comiam (GUTSCHOW, K., 2004, p. 4). Da mesma forma, no templo em que permaneci, freiras e monges não comiam no mesmo lugar, possuíam lugares específicos durante os ritos e se serviam em ordem hierárquica na única refeição do dia. Voltarei a isso mais tarde.

Outros dois *Garurdhammas* sugerem um lugar inferior para as monjas em relação aos monges. Um deles prevê que ao desrespeitar uma regra importante, as monjas devem se apresentar a ambas ordens antes de realizar a pena de exílio de um mês (KABILSINGH, C., 1998, p. 23; SUJATO, B., 2012, p. 62). Num segundo se afirma que após o retiro das chuvas as monjas devem se apresentar à ordem dos monges para ponderar sobre seu comportamento e possíveis ocorridos, incluindo suspeitas de infração (KABILSINGH, C., 1998, p. 23; SUJATO, B., 2012, p. 63). Atualmente, na Tailândia, a ordenação feminina só é válida se realizada por ambas ordens, enquanto a ordenação masculina é realizada apenas na ordem masculina. Desde os *Garurdhammas*, e reafirmado pelas políticas

homenagem a um monge que tenha se ordenado até mesmo naquele dia.”. Tradução minha. Outra fonte que confirma essa regra é Sujato (2012, p. 47).

³⁴ Não pude precisar a tradução correta do termo, se seriam monjas ou freiras, para o trabalho de Gutschow (2004). A retomada da ordenação completa feminina é recente no Tibet. Na parte lida, a autora não especifica a qual ordenação se refere, mas faz referências às regras seguidas apenas por monjas. Para não traduzir incorretamente, mantenho o termo em inglês utilizado pela autora.

atuais monásticas, a ordem das monjas deve prestar contas para a ordem masculina, não sendo a contrapartida necessária.

É dentro dessa lógica de prestação de contas frente a ambas ordens que se justifica a proibição de que mulheres se ordenem na Tailândia. Como tentei mostrar, ainda que a existência da ordenação de monjas esteja prevista na literatura budista, as próprias regras já partem de uma suposta desigualdade entre os gêneros. Apesar das críticas das monjas aos *Garudhammas*, questionando sua veracidade e legitimidade, o importante é seu efeito prático na vida das mulheres, ordenadas ou não. As mulheres são vistas como menos meritosas e por isso com um status social menor, construído e legitimado também no léxico budista. Aprofundo essa questão mais a frente.

2.1.3 A ideologia de mérito

A família tailandesa que me acolheu ficou muito animada com meu interesse em fazer mérito com eles. Combinamos que íamos no templo, no dia religioso, para doar comida aos monges.

Na noite anterior, Nuch e Naam me pegaram em minha residência para que fossemos comprar o que seria ofertado aos monges na manhã seguinte. Paramos num mercado onde Nuch comprou muitos leites de soja, se atentando para que fossem completamente veganos. Os monges do templo onde faríamos a doação de comida não tomavam leite de vaca, não eram, no entanto, veganos. Como fui descobrir depois, não tomavam leite de vaca, nem comiam carne, mas comiam derivados de leite contidos em doces e chocolates, além de comerem ovos. Restringe-se o leite de vaca, como forma de respeitar o princípio de não fazer mal a nenhum ser vivo, no entanto, o leite da vaca está também no leite condensado, o qual não há problema em ser comido. Essa contradição mostra um pouco da plasticidade das prescrições.

Sem grandes preocupações, Nuch largou as caixinhas de leite de 250ml no carrinho de compras e aproveitou para comprar outras coisas. Antes de irmos para a casa deles, paramos numa barraca de rua e compramos o jantar que, juntos do resto da família, pai e irmão de Naam, comeríamos naquela noite. Antes do jantar ajudei Nuch a organizar as coisas do mercado. Retirei do pacote grande as caixinhas de leite que daríamos aos monges e arrumei-as na bandeja que levaríamos no dia

seguinte. Sem muitas instruções, surpreendi-me com a maneira prosaica com que as futuras oferendas eram tratadas: não diferente dos leites comprados para consumo próprio.

Na manhã seguinte acordamos às seis da manhã e ainda em jejum fomos levar a comida aos monges. Pelas manhãs, usualmente descalços, simbolizando seu ascetismo, os monges saem pelo bairro recebendo oferendas³⁵. Algumas pessoas, nós entre elas, esperavam na entrada do templo para oferecer alimentos quando da chegada dos monges de volta da caminhada. Assim que a primeira pessoa avistou os monges, todos se prostraram de joelhos.

Nuch pegou a bandeja que eu havia preparado na noite anterior e de joelhos trouxe-a na altura da cabeça, à sua frente, fechou os olhos e imagino que mentalmente rezou, pois ficou nessa posição por quase um minuto. Passou a bandeja para Din, que fez o mesmo, tal qual Naam. Eu, ainda que sem entender bem, repeti os gestos.

Os monges vêm em fila, que é também como os doadores se organizam. A fila de doadores permanece parada, mas a fila de monges vai passando, de um em um, como uma saudação entre dois times esportivos. Tenta-se dar pelo menos um item para cada monge. No nosso caso, nós quatro nos revezávamos dando o leite, garantindo que todos pudessem fazer mérito e também que todos os monges ganhassem algo. A maior parte dos monges recebe as oferendas sem olhar a pessoa no rosto e sem dirigir-lhe qualquer palavra. Um dos monges, no entanto, olhou para mim e disse “*thank you*”³⁶.

Da doação matinal, não saímos de mãos vazias. Um dos primeiros monges a passar foi o monge principal. Ele retribuiu cada pessoa da fila de doadores com um leite de soja ou suco, todos do tamanho pequeno típico das doações. Quando fui segurar o suco ofertado a mim

³⁵ O que é referido na literatura como fazer a *daily round of alms*.

³⁶ “Obrigado”, em inglês. Tradução minha.

pelo monge, ele levantou a caixinha quase como quem diz “olé”. Rindo, Nuch me falou que eu deveria apenas juntar ambas mãos, palmas abertas e para cima, e deixar o monge derrubar a caixinha nelas. Como vim a concluir, monges e mulheres não devem se tocar, tampouco compartilhar da mesma superfície. O monge, ao segurar no mesmo objeto que eu, também se aproximaria daquilo que eu representava duplamente, enquanto mulher e não-ordenada: o mundano.

Quando os monges se foram, entrando para o complexo do templo³⁷, todos ali presentes se saudaram e repetiram uma frase que diz algo como “eu aprecio e fico feliz por termos compartilhado esse momento de fazer mérito”³⁸. É meritoso regozijar-se no mérito alheio. Tentei repetir a frase, e agradei por compartilhar o fazer mérito, pela oportunidade de estar ali.

Após essa saudação, muitos dos que ali estavam para a doação de alimentos, incluindo eu, Nuch e Naam, se dirigiram a um pavilhão dentro do complexo onde toda a comida arrecadada é organizada. Coordenando essa organização estava uma mulher de cabelo raspado e manto branco: era a *maichee* (freira) principal, quem guiará minha estadia no templo três semanas depois. Cerca de cinquenta minutos se passaram enquanto trabalhávamos, fazendo mérito por participar nessa organização dos alimentos, quando soou o sino tibetano. Era o aviso de que a cerimônia de canto, reza e meditação se iniciaria em breve. A maioria dos que estavam na organização de alimentos, a quem se uniram mais pessoas que vieram doar alimentos após a passagem dos monges, se dirigiram para o templo principal. Incluindo eu, Nuch, e Naam, que nos sentamos sobre

³⁷ Por complexo do templo me refiro ao termo temple grounds utilizado pela literatura. Espacialmente se refere ao espaço e instalações presentes dentro dos muros ou portões do templo. Os templos possuem, usualmente, uma área ao redor onde se podem encontrar a *stupa*, crematório, acomodação de monges, acomodação de freiras, cozinha, centro de meditação, sala de aula, entre tantas outras instalações possíveis que podem compor os temple grounds.

³⁸ *A nu mo ta na boon*, em tailandês romanizado, ou อนโมทนาบุญ, em tailandês. Transcrição em tailandês romanizado e transcrição em tailandês feitos por Naam.

os joelhos, em cima das finas almofadas dispostas simetricamente para a cerimônia. Após fazer as três saudações ao Buda, esperamos o início.

2.1.3.1 Mérito, *kamma* e *samsara*

O fazer mérito é menos uma ação específica, e mais uma forma de apreensão do mundo. Ele atribui uma significância para além da ação em si ao subordiná-la a lei do *kamma*. Ações consideradas meritosas são aquelas que geram bom *kamma*, ações consideradas desmeritosas são geradoras de mau *kamma*. Chaisinthop (2014) ajuda nessa definição. Ela estuda o trabalho voluntário na Tailândia como uma ferramenta que almeja menos ajudar ao outro, e mais promover ‘boas pessoas’ ao dar a elas a oportunidade de fazer mérito. Em seu artigo, Chaisinthop define breve e contundentemente o que é o mérito:

“(...) giving *dana* [selfless giving] allows Buddhists to accumulate merit, with merit interpreted as a metaphysical quantity to be accumulated in this and future existences. The law of *karma* postulates that each act carries its own load of merit or demerit and that each act bears its own consequences in this or future lives. Buddhists therefore try to do meritorious acts and avoid demeritorious acts so that they can accumulate merit and improve their life in this and future existences³⁹ (CHAISINTHOP, N. 2014. p. 403).

³⁹ “Dar *dana* [presente sem nenhuma intenção de contrapartida] permite aos budistas acumularem mérito, podendo se interpretar mérito como uma quantidade metafísica a ser acumulada nessa e em existências futuras. A lei do *karma* postula que cada ato carrega sua própria carga de mérito ou demérito e que cada ato carrega suas próprias consequências nessa ou nas vidas futuras. Budistas, dessa forma, tentam fazer ações meritosas e evitar ações demeritosas para que possam acumular mérito e melhorar a vida que vivem e as próximas” Tradução minha.

O fazer mérito, no entanto, é uma ideologia com forte influência hinduísta, a qual se manifesta no conceito de *kamma* e na possibilidade de se transferir mérito.

Kamma, em seu conceito budista, significa intenção. É a intenção com a qual você realiza algo que define se o *kamma* resultante será bom, ruim ou bom e ruim. Assim, se você bate seu carro por desatenção, o *kamma* é ruim, mas se você bate seu carro para desviar de um cachorro que apareceu repentinamente na rua, seu *kamma* é bom; se você poderia ter sido mais atento e ter desviado do cachorro sem bater o carro, seu *kamma* é bom e ruim (SILANDA, S., 1999).

O *kamma* acontece no nível individual, pois as intenções são de cada pessoa. Isso significa que cada pessoa é responsável pelo seu futuro, inclusive na vida corrente. Os frutos do *kamma*, aquilo no qual o *kamma* resulta, podem vir em vidas futuras ou na atual. Muitos dos contos da mitologia budista retratam um retorno quase momentâneo ao *kamma*, e a ênfase do budismo formal é na possibilidade de mudança da vida presente. Mas, por uma grande influência do hinduísmo e sua imobilidade de castas, a maioria das pessoas considera o *kamma* como algo a dar frutos apenas na próxima vida (VISALO, P. P. e SANTIKARO, p.7; SAIYASAK, C., 2006, p. 2).

Essa diferença no conceito de *kamma* pode parecer pequena, no entanto é significativa a forma com que engessa a hierarquia social, ao mesmo tempo que a justifica. Saiyasak (2006) reflete, considerando mérito como uma ferramenta de conforto psicológico:

“(...) the law of Karma serves as a control mechanism which holds the Isan [moradores da região nordeste da Tailândia] in their present situation without striving towards self-improvement; rather, they accept present-life conditions, such as poverty and crisis, as normal. (...) By shifting the responsibility to karma, the Isan villagers at least have a mechanism to justify and cope with present-life conflicting situations. They only hope that in their next rebirth the result of their merit accumulation will be enough to tip

the karmic balance in their favor⁴⁰ (SAIYSAK, C., 2006, p. 18-19).

O sofrimento, em diferentes aspectos, é evitado e justificado pela ideologia de mérito. Como afirma Hanks (1962, p. 1247), os tailandeses, considerando-se budistas, tem uma hierarquia de todas as criaturas vivas onde as suas possibilidades de ação frente ao sofrimento cotidiano são maiores ou menores. Nascer rico significa que você foi meritoso o suficiente na vida anterior para não ter que se preocupar se haverá comida para todos da família na estação da seca, por exemplo.

A própria iminência da próxima vida é um fator importante na centralidade do fazer mérito. Como afirma Pruess (1976, p. 171), é através da meditação e do “Caminho das Oito Vias” que se atinge a salvação máxima, o *nirvana*, única maneira de encerrar o ciclo de renascimento. Mas isso é tido como um objetivo remoto para todos aqueles que não fazem parte do *Sangha*. Leigos, mais do que almejar dar fim ao *samsara*, investem sua dedicação e dinheiro em garantir que a próxima vida, considerada por eles inevitável, seja melhor, menos sofrida.

A iminência da próxima vida se torna mais crítica para as mulheres, que não tem a oportunidade de se ordenarem monjas e, portanto, dentro do entendimento comum, não podem alcançar o *nirvana*, apesar de postulada pelo Buda a igualdade religiosa entre homens e mulheres. Também é problemático pensar como o fim modifica os meios.

⁴⁰ “(...) a lei do Karma serve como um mecanismo de controle que segura os Isans [moradores da região nordeste da Tailândia] em sua presente situação sem que eles almejem o caminho do melhoramento pessoal; ao invés disso, eles aceitam suas condições atuais, como pobreza e crise, como normal. (...) Ao posicionar a responsabilidade sobre o karma, aqueles de vilas Isan tem pelo menos um mecanismo para justificar e cooperar com as situações conflitantes de sua existência presente. Eles apenas esperam que em sua próxima vida os resultados de sua acumulação de mérito sejam suficientes para ponderar a balança kármica em seu favor.”. Tradução minha.

O “Caminho das Oito Vias”, caminho para alcançar o *nirvana*, não é necessariamente o fundamento das práticas tidas como meritosas.

Comumente o fazer mérito é uma ação coletiva, até porque se tem o entendimento que compartilhar o mérito dos outros aumenta tanto o seu mérito quanto o daqueles com quem você vive junto o momento de mérito. Quase oposta é à ideia de desenvolvimento pessoal proposta pelo “Caminho das Oito Vias”, baseada em autoconhecimento, estudo e meditação.

O fazer mérito muitas vezes não leva ao caminho do autoconhecimento ou ao desapego material. Pelo contrário, ele é usualmente motivado pela melhora – seja dessa, seja da próxima vida. Faz-se mérito tendo em vista essa melhora. No entanto, a motivação de qualquer ação visando uma melhor vida inviabiliza, por princípio, o mérito. É o desapego material da doação que é considerado meritoso. Quando o ato de doar se torna um meio para alavancar a existência, a doação se torna um exercício de apego material ou imaterial do doador frente à próxima vida, não sendo, pelo menos em teoria, um ato meritoso.

Os desdobramentos das diferentes noções de *kamma*, budista e hindu, serão mais aprofundados no tópico a seguir: as formas de se fazer mérito.

2.1.3.2 Formas de fazer mérito

Pode-se fazer mérito principalmente de três formas: com ações direcionadas ao bem do *Sangha*; com ações relacionadas ao bem de outros; e com uma postura alinhada aos ideais budistas. Destas, adentrarei mais na questão da doação para o *Sangha*, onde paira a principal diferença entre as possibilidades de mérito para mulheres e homens. Começemos, no entanto, com maneiras não dedicadas ao *Sangha* de fazer mérito.

2.1.3.2.1 *Praticando o budismo para si e para os outros como forma de fazer mérito*

O budismo formal considera que o objetivo principal é, através do “Caminho das Oito Vias”, conseguirmos desenvolver nossa mente a ponto de perceber que tudo é impermanente, já que o sofrimento é derivado do apego. Parte importante desse caminho é começar a agir e pensar de forma correta. Doar tempo se voluntariando, doar dinheiro para a construção de uma ponte para a comunidade ou doar comida para os

monges são todas formas de nos desapegarmos, exercendo o *dāna*: uma generosidade que não espera contrapartida.

A prática, no entanto, se mostra diferente. A doação para os templos se dá não como exercício do *dāna*, uma prática do desapego, mas quase seu contrário, já que os praticantes o fazem pensando no retorno '*kammico*'. A prática que espera retorno meritoso para a ação seria, segundo Visalo e Santikaro (2009, p. 5-6), devido à influência hindu ou brâmane na prática budista tailandesa, explicando, inclusive, porque a maioria dos doadores e “fazedores” de mérito são mulheres. Expõem em seu texto:

Since Brahmanistic and Hindu influences have always been strong in Theravada Buddhist countries, it is not surprising that the common Buddhist understandings of karma, *dāna*, and *puñña* have become distorted by such influences. In particular, the lay practice of *dāna* has often become limited to making ritual offerings to the monks in order to gain merit (*puñña*) towards a better rebirth. As the monastic centered tradition continued to emphasize that lay followers, especially women, could not attain enlightenment in this lifetime, lay practice continued to devolve into performing or sponsoring rituals towards securing an advantageous rebirth⁴¹ (VISALO, P. P. e SANTIKARO, 2009, p. 5-6).

⁴¹ “Considerando que o bramanismo e o hinduísmo sempre tiveram forte influência nos países de budismo Theravada, não é surpreendente que as noções comuns de termos budistas como karma, *dāna*, and *puñña* tenham se tornado distorcidas por essas influências. Em particular a prática leiga do *dāna* vem sendo usualmente limitada à prática de rituais de oferendas para monges com o objetivo de ganhar mérito (*puñña*) em prol de uma próxima vida melhor. Como a tradição centrada no monastério continuou enfatizando que praticantes leigos,

Criticando as ações cujo objetivo principal é fazer mérito, originária de uma tradição que não considera capazes de alcançarem o *nirvana* as pessoas comuns, principalmente as mulheres, os autores propõem um “retorno” ao budismo “original”. Pregando o budismo como frente de moral e de boas pessoas, o monge Visalo (2009) prega que sejamos bons para aqueles ao redor de nós, pensando nas virtudes destacadas pelo budismo e não nas recompensas em forma de mérito por nossas ações.

Seguindo esse paradigma, as pessoas podem fazer mérito de diferentes formas, tais quais praticando o amor a todos os seres vivos (muito enfatizado pela linha budista *Mahayana*), praticando meditação, fazendo trabalho voluntário, doando dinheiro ou comida para pessoas em necessidade, apoiando projetos para comunidade e pessoas em necessidade, ficando feliz ao presenciar o mérito alheio, aprendendo ou ensinando o *Dhamma*, seguindo os preceitos budistas o mais fielmente possível dentro do contexto de cada um, entre outras maneiras.

Naam concordava com esse entendimento. Quando estávamos no carro, em meio às preparações para a doação de comida que faríamos no outro dia pela manhã, conversamos sobre fazer mérito. Naam não negava que a doação de comida para os monges era meritosa, tendo explicitamente falado, em outro dia, pela rede social, como ela ficou feliz uma manhã que foi ao templo ajudar nas tarefas matinais de separação de comida. Mas suas ideias não se limitaram à doação ao *Sangha*. Ela também se referiu ao fazer mérito em práticas cotidianas.

Ela considerava que fazia mérito ao não repassar uma fofoca (exercitando o preceito que pede que se evite discursos maléficos, falsos ou mal-intencionados); ao não causar problemas para outras pessoas; ao meditar e assim conseguir enxergar a verdade; estando sempre em si mesma, o que significou como, por exemplo, não beber para evitar atitudes impensadas; e deu grande ênfase ao termo concentração. Para

principalmente mulheres, não poderiam atingir a iluminação nessa vida, a prática leiga continuou a de performar e patrocinar rituais visando a garantia de uma próxima vida com mais vantagens”. Tradução minha.

Naam, concentração⁴² faz com que você esteja sempre inteiramente presente no que faz, minimizando as atitudes erradas. Para ela, estar constantemente presente é chave para que se tenha uma postura meritosa.

O pensamento de Siri sobre mérito era também bastante alinhado ao budismo formal, ainda que ela acredite em espíritos e pratique várias formas de culto a eles. Uma atitude só gera mérito se ela é feita num estado mental em que não se espera nada de volta. Nessa visão, fazer mérito é fazer bem tanto dentro do templo quanto fora, com grande enfoque na intencionalidade.

Conta-se que uma senhora que não possuía nada, nem um grão de arroz, caminhou horas para chegar ao templo e entregar um saco de areia, tudo o que tinha, como modo de ressaltar a centralidade da intenção no fazer mérito. Nesse entendimento, os ricos, que doam quantias mais altas, não são vistos como fazendo mais mérito. A quantidade de mérito é proporcional ao desapego exercido ao fazer a doação.

Além da doação, cuidar dos pais é um ato meritoso. Transferir mérito para outros, também é adquiri-lo. Inclusive para espíritos. Ao rezarmos para cães ou gatos mortos que cruzamos na rua, doamos mérito a eles para que possam ter uma passagem melhor. Exercer a compaixão por qualquer ser, inclusive espíritos e fantasmas, aufere mérito.

Tais formas de compreender e efetivar o fazer mérito se alinham ao prescrito pelo budismo formal, como nos casos de Naam e Siri, e a um entendimento de mérito mais amplo, não focado em doar unicamente para o *Sangha*, mas em ter uma vida virtuosa. No entanto, a prática mais popular foca na doação para os monastérios e no valor da ordenação monástica completa.

2.1.2.3.2 Doações para o Sangha

Qualquer supermercado, incluindo as pequenas filiais do onipresente mercado 24h chamado “7/11”, possuem uma ala de doação

⁴² Ela utilizou os termos *mindfulness* e *concentration*.

para monges. Nessas alas se encontravam pacotes, cestas ou caixas, de diferentes valores, empacotadas para presente usualmente em papel celofane cor laranja, contendo diferentes itens voltados às necessidades dos monges.

Os monges ocupam o mais alto lugar na hierarquia. Isso se evidencia parcialmente pelo *wai*. Monges são as únicas pessoas que não precisam saudar ao rei. O *wai* que se direciona aos monges é um *wai* específico, mais importante do que aquele prestado a superiores, pais ou professores. O prestígio que advém de ser monge é também afirmado no modo como os tailandeses os vêem. A reverência aos monges é uma demonstração de respeito a todos os preceitos que eles seguem. A posição de ordenação completa os faz pessoas boas e muito meritosas.

Klausner (1993) destaca como o monge e o entendimento dele como pessoa de mérito é central na interação entre plebe e ascéticos. Em seu artigo, o autor expõe a diferente adesão a determinados projetos numa vila se as atividades forem presenciadas por um monge. Na presença monástica, qualquer atividade passa a ter muitos mais adeptos pois se acredita que a ação renderá mais mérito (KLAUSNER, W., 1993, pp. 161-171). O *Sangha* é, portanto, um potencializador de mérito.

O prestígio com que a comunidade olha o monge é reconhecido pelo governo e é explorado tanto por monges quanto pelo Estado. Exemplos são o envolvimento de monges na resolução de conflitos na vida secular (KLAUSNER, W., 1993, pp. 161-171) e os casos relatados por Swearer (2009) em seu capítulo sobre o novo papel dos monges. Entre os casos comentados pelo autor estão os monges ecologistas que, através de seu poder místico frente aos leigos, protegem florestas ‘abençoando’ e ordenando árvores que, assim sendo, não são cortadas pela comunidade por respeito aos monges e medo de mau *kamma* (SWEARER, D. K., 2009, pp. 147-159).

A vivência e os discursos são dissonantes. Monges em teoria deveriam reprovar ações movidas pela vontade de fazer mérito, ou qualquer forma de poder místico. No entanto, usando da influência que têm na comunidade, assumem esse papel para promover ações que consideram positivas, tais quais projetos comunitários ou proteção

ambiental. Monges e budismo estão num movimento de mudanças⁴³, fundadas não apenas nas prescrições oficiais budistas, e sim em sua posição que extrapola o budismo na experiência religiosa.

Apesar das considerações oficiais e das novas posturas principalmente da elite local de racionalizar e ‘moralizar’ o budismo, a ação mais meritosa ainda é ordenar-se monge. A ordenação monástica na Tailândia é considerada temporária, o que significa que se pode decidir abandonar a vida monástica e retornar à vida comum sem impedimentos. Por muito tempo, era-se socialmente exigido que todos os homens se ordenassem monges por pelo menos três meses, durante o retiro das chuvas; essa era, inclusive, uma exigência do pai da noiva antes do casamento (SEGALLER, D., 1997 pp. 41-45). Tal postulado, que pode ter origem na função de escolarização que o templo costumava ter, também tem uma contrapartida no mérito. A maior parte dos homens busca a ordenação antes de se casar, para fazer mérito para si, mas também para sua mãe. Se ele já estiver casado no momento da ordenação, o mérito é dividido entre mãe e esposa⁴⁴ (KABILSINGH, C, 1998, p. 64).

A prática de ordenação temporária masculina é tão comum e socialmente aceita, que todos aqueles homens que trabalham para o governo tem a possibilidade de uma vez em sua carreira ter um afastamento remunerado por três meses, no período do retiro das chuvas, para que possam passar pela ordenação (SEGALLER, D., 1997 p. 44). Como o país está hoje numa dinâmica de transição da vida rural para urbana, valorizando a educação superior e trabalhos assalariados, ao invés do cultivo de arroz, a ordenação vem diminuindo seu período de tempo.

⁴³ Mais sobre a atualização do papel dos monges e do papel dos leigos na prática budista tailandesa se encontra em Swearet (2009), principalmente a parte “III-Buddhism and Modernization” (SWEARER, D. K., 2009, pp. 129-202).

⁴⁴ Questões envolvendo ordenação, mérito e mães serão aprofundadas no próximo capítulo.

Hoje a prática envolve mais comumente um período de uma a três semanas.

Não pude, pelo pouco tempo que permaneci, aprofundar-me nisso. Mas alguns exemplos de pessoas próximas pareceram sustentar essa hipótese. O marido de Nuch, por exemplo, permaneceu ordenado por duas semanas. Ajan Keat, entre duas e três semanas. Enquanto eu estava na Tailândia, um dos trabalhadores da USAC, o único homem, solteiro, em torno de vinte e cinco anos, realizou a ordenação no começo do retiro das chuvas por duas semanas.

Impossibilitadas de ordenarem-se monjas, as mulheres buscam realizar diferentes atividades no templo. A doação de comida pela manhã é a mais comum, mas é considerada meritosa qualquer atividade que facilite a vida do *Sangha*, tais quais organizar as comidas doadas a eles pela manhã, fazer oferendas de flores e incensos para o templo, doar dinheiro para o templo ou doar utensílios de uso cotidiano, podendo ser coisas simples como mantos, remédios, gilete, lâmpadas fosforescentes até itens mais caros como ventiladores. As possibilidades de mérito para as mulheres são, no entanto, ligadas ao mundo da natureza, são tarefas da vida, do material, do corpóreo; tarefas que realizam em prol do *Sangha*, que assim se dedica principalmente aos estudos do budismo, melhoramento pessoal e realização de cerimônias.

Existe uma motivação dentro de ideologia de mérito para que monges sejam considerados os destinatários preferenciais: a concepção muito difundida de que quanto mais meritoso for o receptor, mais mérito é feito. Keyes (1983) afirma essa centralidade:

The man who becomes a monk or a novice accumulates great merit for himself, he also serves as a “field of merit” for the laity in that the offerings made by the laity to the Sangha are defined in all Theravadin traditions as being the supreme moral acts through which the laity acquires merit; (...). As a “field of merit” the member of the Sangha serves a general social

function in the community where he resides⁴⁵
(KEYES, C. 1983, p. 274).

Entender a ideia de campo de mérito é importante pois é através dela que autores como Parry (1986) e Laidlaw (2000)⁴⁶, refletem sobre o mérito dentro do diálogo entre o conceito de dádiva maussiano (MAUSS, M., 1974) e o conceito de *free gift* malinowskiano (MALINOWSKI, B., 1978).

Reavendo a ideia abandonada pelo próprio Malinowski de *free gift*, frente ao famoso e muito difundido “Ensaio sobre a dádiva”, de Mauss (MAUSS, M., 1974), os autores ponderam sobre o fazer mérito através da doação para o monastério. Eles questionam se a doação de alimentos pode ser considerada como um *free gift*, onde não se espera nada em troca tal qual defende a ideologia budista. Ou, se pelo contrário, a recompensa de mérito seria preponderante, estabelecendo uma relação de dádiva nos termos de Mauss (1974).

Laidlaw (2000) e Cook (2008, p. 13) defendem que a doação para o *Sangha*, especificamente a doação de comida pela manhã, pode ser considerada um *free gift*, pelo menos no que concerne a relação entre leigos e *Sangha*. Não são os monges que retribuem o mérito, eles são simplesmente aqueles que, por se dedicarem a uma vida ascética, são um campo de mérito frutífero. No entanto, os autores também entendem que a troca poderia ser considerada nos termos maussianos se o ‘fazer mérito’

⁴⁵ “O homem que se torna monge ou noviço acumula grande mérito para si mesmo, mas também serve de “campo de mérito” para a comunidade no sentido de que as oferendas feitas pelos leigos ao *Sangha* são definidas em todas as tradições *Theravada* como sendo o ato moral supremo pelo qual leigos podem adquirir mérito (...). Como um ‘campo de mérito’ os membros do *Sangha* servem a uma função social geral na comunidade em que moram”. Tradução minha.

⁴⁶ Também Lehtonen (2000), Cook (2008) e Bornstein (2009).

for visto como parte de um sistema de troca generalizada⁴⁷. Nesse segundo caso, o doador receberia a retribuição de uma força maior, fora da relação entre leigo e monge, que requer um tipo de confiança incerta, pois é uma recompensa metafísica. A recompensa é metafísica e desassociada do monge justamente porque o retorno não é nem o mérito em si, mas aquilo que o mérito vai vir a trazer na próxima vida, como afirma Lehtonen, “(...) merit presupposes a reward, but merit itself is not that reward”⁴⁸ (LEHTONEN, T. 2000, p.190). A recompensa é a melhora, em termos indefinidos, dessa vida ou da próxima.

Parry também assume que a doação de alimentos se dá em troca de mérito, posicionando-se junto a Mauss, mas pondera que não é o monge que doa mérito, podendo assim de alguma forma essa doação ao *Sangha* se caracterizar como *free gift* (1986, p. 462, p. 468).

Laidlaw (2000) traz para o debate Derrida (1992) e suas considerações sobre a impossibilidade lógica de um *free gift* (LAIDLAW, J., 2000, p. 621-622). O autor observa como a doação de leigos para ascéticos jainistas, bem como entre budistas *Theravada* e monges, é o mais próximo possível do *free gift*. Para Laidlaw pode-se considerar a doação matinal de alimentos como sendo uma dádiva que é dada, porém não recebida (LAIDLAW, J., 2000, p. 622-624). Isso só seria possível devido às diversas características específicas de como a doação acontece e que não cabe explorar em meu trabalho.

Em Chiang Mai, tudo indica que é a retribuição de mérito, apesar das contraindicações formais, que orienta as doações de alimentos para os monges. As figuras monásticas, potencializadoras de mérito, se tornam

⁴⁷ Para trazer a ideia de troca generalizada, ambos autores citam Strensky (1983). Os autores, Laidlaw (2000) e Cook (2008) não definem o que é essa troca generalizada, mas entendo que se referem a um sistema de trocas em que a recompensa não é dada numa relação individual, mas num sistema. A quitação não é feita entre A e B, mas é resolvida através de uma recompensa que advém de um outro elemento, C, não envolvido na troca entre A e B. A dá a B, que dá a C, que dá a D, que dá a A.

⁴⁸ “(...) mérito pressupõem uma recompensa, mas o mérito em si não é essa recompensa”. Tradução minha.

chave dentro dessa lógica. É a existência e o comportamento do monge que possibilitam, no caso específico da doação de comida matinal, o fazer mérito⁴⁹. Nessa lógica, inverte-se quem é o doador e quem é o receptor da dádiva. Apesar de ser o monge quem recebe a doação de alimentos ele não oferece a recompensa, a recompensa não existe de forma imediata, ela é um retorno metafísico para além do monge. Pode-se dizer, inclusive, que a dávida é dada, mas ela não é recebida, o que é justamente aquilo que concede mérito. A doação é uma generosidade que não espera nada em troca. Invertendo a relação, o monge se torna um tipo de dádiva ao fazer de si, através da vida ascética, um campo de mérito. Ser um campo de mérito é ser um espaço ou uma pessoa que possibilita à plebe um meio de fazer mérito e receber, através do *kamma*, uma recompensa na vida futura, num sistema de troca generalizada.

Essa dinâmica do mérito coloca as mulheres, maioria entre doadores de alimentos em Chiang Mai, mais uma vez no lado do mundano. Elas, mesmo doando, não adquirem superioridade frente aos monges, que dependem delas para sobreviver na vida ascética. Nessa inversão, elas são apenas quem, através de uma atividade ligada ao mundano, buscam e necessitam do status e poder espiritual do monge para fazer mérito e melhorar seu destino. Monges em sua prática ascética e status religioso se tornam, dentro desse entendimento de mundo, os doadores da dádiva na relação de doação de alimentos entre plebe e *Sangha*, apesar de serem eles que recebem o alimento doado.

2.1.3.3 Transferência de mérito

Apesar do budismo formal não conceber a existência de espíritos, o que seria animista ou hindu para algumas pessoas críticas a essa ideia, há um conceito muito difundido de transferência de mérito no budismo

⁴⁹ Como a doação deve se dar sem esperar nenhuma recompensa em troca para que seja meritosa, os monges, quando recebem a doação de comida, não olham o rosto do doador e não agradecem. Agradecer seria uma forma de recompensa, descaracterizando o ato enquanto *dāna* e, portanto, diminuindo, ou zerando o mérito a ser ganho.

popular. Transfere-se mérito para espíritos que julgamos queridos, como nossos pais ou antepassados, todavia não só a eles. Transfere-se mérito para aqueles que acabaram de morrer, para que possam ter uma passagem e um renascimento melhores e também se transfere mérito para aqueles espíritos que pensamos estarem infelizes em seu estado e que por isso podem estar importunando a vida ou trazendo má-sorte. É interessante notar, de passagem, como o azar pode ser significado como um espírito alheio e não como fruto do *kamma* pessoal (TAMBIAH, 1970, pp. 312-326).

O princípio formal de que *kamma* e mérito são individuais é contraditório com a idéia de transferência de mérito. No entanto, como argumenta Keyes (1983, p. 282), a prática popular tornou-se tão difundida que o *Sangha*, ainda que a desencoraje, se tornou muito tolerante à ela. Keyes afirma que há monges mais veementemente contrários à ideia, podendo eles se absterem de performar rituais de transferência de mérito (KEYES, C., 1983, p. 282). Essa atitude é bastante rara até porque os monges já foram um dia parte da plebe, e ainda que não concordem com a prática, entendem seus praticantes.

Como se dá a transferência de mérito ou se isso se interliga à visão de mundo budista não são questões que ocupam os praticantes, apenas membros mais conservadores do *Sangha*. Tannenbaum (2015), concluindo seu artigo sobre renascimento e *kamma* comunal aceita essa premissa dizendo: “Making merit together, transferring merit to the dead, and being reborn together are simply part of their world; people do not seek other explanations for why or how this occurs”⁵⁰ (TANNENBAUM, N., 2015, p. 119).

A transferência de mérito, seu exercício frequente e socialmente aceito marca como, apesar de incongruentes com o budismo formal, diferentes práticas religiosas são consideradas budistas ou praticadas nos templos budistas. Essa complexidade ajuda a entender como proibições ditas budistas, como o veto à ordenação monástica feminina, não se

⁵⁰ “Fazer mérito junto, transferir mérito para os mortos e renascer junto são simplesmente parte do mundo deles; as pessoas não procuram explicações do porquê ou como isso acontece”. Tradução minha.

sustentam pelos preceitos budistas, mas principalmente pelo uso político que se faz da religião. A questão da diferença de gênero expressa ou respaldada por princípios budistas tenta apagar o ato político que é a interpretação da religião. Citando novamente à Heritier, “O discurso da ideologia tem sempre em toda a parte toda a aparência da razão” (HERITIER, 1989, p. 19).

É justamente nessa interpretação e definição de um budismo oficial que se encontra o veto à ordenação feminina, resultado de e resultando em consequências legais, espirituais e hierárquicas que serão abordadas principalmente no capítulo três.

2.1.4 O valor social de ser budista

Numa das aulas da disciplina “Thai Society and Culture”, discutimos cinco particularidades da sociedade tailandesa que perpassariam grande parte do que pode ser considerado tailandês. Dentre elas estava que a Tailândia era uma sociedade budista⁵¹. Ser budista equivale a ser genuinamente tailandês. Aqueles que não o são, são considerados parcialmente estrangeiros: o conflito separatista da região sul da Tailândia tem a diferença religiosa como forte motivação, sendo a religião islâmica a mais popular naquela região <https://independent.academia.edu/DuMeinbergMaranh%C3%A3o>. Os grupos étnicos considerados animistas pelo censo demográfico, não possuíam, até vinte anos atrás, direito pleno à nacionalidade tailandesa. Os cristãos são tidos como estrangeiros que se mudaram para o país.

A nação se considera predominantemente budista, ao mesmo tempo em que marginaliza outras práticas e religiões. Dessa forma, considerar uma prática budista, apesar das claras influências hinduístas e de culto aos espíritos, é essencial na aceitabilidade de uma prática, pessoal e socialmente. A pessoa boa é aquela que é budista. Aqueles que querem

⁵¹ As outras eram que a Tailândia é uma sociedade agrária, com tradição de famílias extensas coabitando a mesma casa (seria comum três gerações em uma casa), respeito ao rei e respeito aos mais velhos.

fazer parte da sociedade de forma plena consideram a si e às suas práticas como budistas.

Em minha estada no templo aprendi que o rei é uma pessoa muito boa porque gosta muito do Buda. Ser bom e ser budista se tornam quase sinônimos. Proclamar-se budista, parece, para além de uma questão de escolha, um elemento chave de aceitação social, tanto da pessoa, quanto das práticas. Tal qual, por exemplo, a realização de rituais de longevidade. Se em templos budistas isso é realizado de maneira ritual e sem condenação moral, os rituais dos grupos étnicos para restaurar a saúde são considerados irracionais ou perigosos. Mais do que identificar-se com a religião, afirmar-se budista é ser uma pessoa moral.

Chaisinthop (2014) mostra como a propagação dos valores budistas ganhou um novo status, a partir de 1997 com a crise econômica na Tailândia. À época, muitos problemas passaram a ser tratados como uma questão de falha ética, causada pelo declínio da moral após contato com o capitalismo e o consumismo ocidentais (CHAISINTHOP, N., 2014, p. 399).

Em seu artigo, a autora foca nos programas de trabalho voluntário como uma forma de exercitar o *dāna* e fazer, dessa forma, mérito. Através do voluntariado, integrantes das classes médias, principalmente, ajudam ao próximo, praticam o budismo, ganham mérito e se encaixam num ideal de cidadão. Como observa Chaisinthop, “(...) the contemporary volunteer movement has come to be associated with, and at times appropriated by, the politics of ‘good people’”⁵² (CHAISINTHOP, N., 2014, p. 397).

Quando no capítulo anterior trouxe Dominguez (1992) para pensar o “invocar” do budismo em meu trabalho, foco principalmente nos usos de se considerar uma prática como budista, tanto por aquele que a pratica, quanto pelos que participam ou tomam conhecimento dela. Para que uma prática seja aceita como boa, ela precisa ser reconhecida

⁵² “(...) o movimento contemporâneo de programas de voluntários se tornou associado com, e alguns momentos até apropriado por, uma política de ‘boas pessoas’”. Tradução minha.

enquanto budista, tornando-a meritosa, ou pelo menos moralmente correta. Mais à frente, precisamente no item “3.1 Mediunidade como espaço feminino e de agência”, exploro o contato com os espíritos e a forma como esse contato é legitimado e perpassado por termos budistas. Por hora, serve dizer que existe uma carga importante e positiva na identificação das práticas e pessoas junto ao budismo.

2.2 CONVIVENDO COM FORÇAS MAIORES

Como apresentado no começo deste capítulo, a maioria dos habitantes de Chiang Mai se considera budista, por razões também políticas, relativas à aceitação das pessoas e das práticas religiosas. As prescrições do budismo formal, principalmente as da linha racionalista, são dirigidas ao autoconhecimento e a incredulidade daquilo que não se pode comprovar por meios científicos ou empíricos. No entanto, no cotidiano da vida em Chiang Mai, a vivência das pessoas se mostrou muito mais diversa, permeada por espíritos e forças mágicas. Para falar sobre essa bricolagem religiosa, dedico este subcapítulo a dois tipos de encontro com o sobrenatural: as suplicações para o Buda e a onipresença dos espíritos.

2.2.1 O Buda enquanto figura divina

Apesar de no budismo racionalista as prescrições negarem a existência de forças sobrenaturais, destacadamente as relacionadas ao Buda, a prática, como já observei, se mostra diferente. Foi difícil para mim, sobretudo em razão das limitações linguísticas, indagar sobre a motivação de cada homenagem prestada ao Buda. No entanto, algumas experiências deram a entender que muitas pessoas viam na imagem do Buda algo mais do que um homem sábio pregador de um caminho de conhecimento pessoal. Se o budismo formal foca na busca pessoal pelo desenvolvimento da mente, a prática remete a outras tantas ações, muitas das quais apelam para uma força divina do Buda. Foi o caso de minha visita e pesquisa sobre o *Wat Doi Kam*.

2.2.1.1 *Wat Doi Kam*

A prática informal budista seria aquela que, entre outras coisas, imputa ao Buda poderes místicos e o vê muito mais próximo de um deus do que de um mestre, envolvendo cultos de suplicação no sentido proposto por Rotheray (2016). Nesse tipo de prática, promessas e pedidos são feitos ao Buda, além de vastas doações de dinheiro e oferendas. Essa visão do Buda como um ser mágico é contestada pelo discurso institucional, ainda que a própria instituição tenha seus conflitos.

Um exemplo é o *Wat Doi Kam*. Todo o complexo do templo é enfeitado, principalmente por uma quantidade de colares de jasmim muito superior a outros locais. Independente de ser dia religioso, o templo está sempre movimentado e repleto de oferendas. Diferentemente de templos turísticos, seus atendentes são principalmente tailandeses e na parte de fora do templo, há ambulantes vendendo bilhetes de loteria.

Este templo tornou-se famoso após uma de suas atendentes ganhar na loteria nacional e se pronunciar afirmando ter recebido do Buda o bilhete premiado. Em troca desse favor, ela prometera ao Buda cinquenta colares de jasmim a serem ofertados após receber a premiação. Desde então, 2013, o templo se tornou popular para suplicações.

A partir desse exemplo, mostro como o budismo oficial é algo a se ter em conta, mas dentro da heterogeneidade de interpretações e usos que dele se faz. Rotheray (2016) sugere que a popularidade do templo *Doi Kam* se deve ao evento da loteria, a partir do qual entra no circuito do turismo nacional, o que indica a popularidade da prática de suplicação, apesar das prescrições oficiais. Outros elementos sugerem que, apesar das prescrições, estas práticas são difundidas e toleradas no cotidiano. Penso se não seriam até mesmo estimuladas, já que o *Doi Kam* conta, dentro de seu compexo, com um caixa eletrônico e uma loja de colares de jasmim⁵³.

Essa situação exemplifica tantas outras situações em que o Buda é tratado como um deus portador de poderes mágicos capaz de ajudar a seus suplicantes. Essa prática também sugere uma diferença em relação

⁵³ Lojas de colares de jasmim ou caixas eletrônicos não são usualmente encontrados em templos budistas, tampouco ambulantes vendendo bilhetes de loteria nos arredores do templo.

ao proposto pelos escritos budistas, que destaca a dedicação pessoal em busca do domínio da mente e consequentemente o alcance do *nirvana*, em oposição a uma prática religiosa de suplicação.

2.2.2 Os espíritos no cotidiano

Outro aspecto importante da prática budista, que não se conforma com a prescrição e corrobora a sugestão de bricolagem religiosa, é aquela que concerne aos espíritos. A convivência com espíritos é intensa e se mostrou em diferentes formas. Os espíritos estão presentes na ordenação do mundo, que nem por isso deixa de ser budista. Aqui me concentrarei a) nas casas de espírito, b) na ordenação do mundo a partir da onipresença com espíritos e c) na relação de proteção mútua entre humanos e animais.

2.2.2.1 Casas de espírito

É difícil passar pelas ruas de Chiang Mai e não encontrar pelo menos uma casa de espírito. Na viela em que eu morava praticamente todos os estabelecimentos possuíam uma, tanto residências como pontos comerciais. Parecendo-se com minitemplos, as casas de espírito são instaladas em um local alto, mostrando respeito, porém alcançável para se fazer oferendas. Dentro da casa de espírito normalmente se encontra uma figura que o simboliza, a qual pode estar acompanhada de animais, escravos e itens atuais como televisão ou carros, todos em forma pequena e mais ou menos proporcional à casa de espírito em questão.

Cada local possui um espírito protetor, para o qual a casa de espírito é erguida. Antigamente se pedia permissão ao espírito antes de entrar na residência, prestando a saudação e reverência tailandesa, o *wai*. É um astrólogo, quando da construção da casa, que define data e local de construção do pequeno templo. A partir da instalação, são feitas oferendas de comida e bebida.

Segaller (1993, p. 131) afirma que astrólogos são muito procurados pelos tailandeses, normalmente para definir dia e horário auspiciosos para diversas ocasiões. Esse momento preciso envolve diferentes variáveis que cabem ao astrólogo definir, mas usualmente inclui questões astrais dos principais envolvidos. Por essa razão, o horário

e data de nascimento de qualquer pessoa é pontualmente registrado, incluindo por vezes os segundos⁵⁴. A participação dos astrológos é ampla, variando de cerimônias de altíssimo renome, tais quais cerimônias reais e colocação da pedra de fundação de um banco ou hotel; a atividades menores, a saber, definir a data do casamento, a data de inauguração de uma barraca de comida de rua e a construção da casa de espírito.

Figura 3 - Casa de espírito



⁵⁴ Outro uso importante do horário preciso de nascimento é para o posicionamento na hierarquia. O termo utilizado em tailandês para designar irmão ou irmã não possui variação em gênero, apenas em idade. Até mesmo irmãos gêmeos serão diferenciados entre mais novo e mais velho. O termo *phi* designa “irmão ou irmã mais velho(a)” e o termo *nong* “irmão ou irmã mais novo(a)”.

Locais comerciais também possuem sua casa de espírito, tendo o tamanho da casa de espírito relação com o tamanho do empreendimento. O *Maya Mall*, shopping muito moderno e luxuoso da cidade, tinha uma casa de espíritos que era grande, possuía um pé-direito alto e a deusa hindu Ganesha em seu interior. Apesar de ser construída no chão, foi erigida um nível acima, cerca de quatro ou cinco degraus de escada eram necessários para se chegar ao altar. Como muitas casas de espírito, a representação era feita por uma figura da cosmologia hindu. A maior parte das casas de espírito, no entanto, era menor e se encontrava na parte da frente do estabelecimento.

A posição oficial do budismo não acredita em poderes sobrenaturais. No entanto, fala-se que o Buda havia dado sete passos logo ao sair da barriga da mãe, algo humanamente impossível. Em resposta ao meu questionamento, afirmou-se que isso era algo em que não se acredita mais, como um conto de fadas. Reconhece-se, no entanto, que nem todos entendem o budismo dessa forma racional. Quando monges e pessoas comuns falam de espíritos, as últimas ficariam assustadas, já os monges não: eles não acreditam no sobrenatural. O mesmo aconteceria com a forma de lidar com a cosmologia budista, pode ser que pessoas comuns acreditem nela, mas os monges, em teoria, não deveriam.

Ainda assim, quando de minha estadia no templo, também a casa das freiras budistas possuía uma casa de espírito, à qual vi a freira principal prestar oferendas pela manhã. A casa de espírito dentro do templo budista me chamou muita atenção, justamente por questionar a tradição budista formal em seu local, em teoria, de expressão máxima.

2.2.2.2 Convivendo com espíritos

Outros tipos de casas de espírito são as erigidas em locais considerados auspiciosos. Johnson (2012) investiga templos urbanos de culto a espírito em Bangkok, comparando três locais. As três casas de culto por ele analisadas tinham em comum a particularidade do local de construção: foram todas erigidas em palcos de acidentes ou mortes repentinas; e eram locais situados nos limites da cidade, por exemplo, ao lado da construção de uma nova rodovia.

O artigo de Johnson (2012) permite pensar na convivência com os espíritos na vida cotidiana. Ele propõe que se ordena o caos e o incerto dando nome a ele, dando um espírito a ele, com o qual se pode negociar, apaziguar conflitos e assim agir, minimamente que seja, sobre o incerto. Uma citação de seu trabalho ajuda a entender a relação com os espíritos no cotidiano. Nela o entrevistado por Johnson explica como ele entendeu um acidente envolvendo três helicópteros:

They say that this place is cursed (*athan*). The forest there is full of ghosts. Tree spirits [like Takhian]. Small ghosts, liver-eating ghosts (*phii kohng kohy*). It was those [forest spirits] that caused the helicopters to fail. Do you know that each helicopter crashed in the same manner? The engine that turned the blades failed, and then it crashed. It is the same spirit that caused it. Those soldiers, they don't respect forest spirits. (JOHNSON, A., 2012, p. 772, comentário entre chaves feito pelo autor)⁵⁵.

Apesar de reconhecer que os helicópteros caíram por falhas mecânicas (no caso, o motor que gira as hélices parou de funcionar), a coincidência de que três falhas mecânicas iguais tenham acontecido no mesmo lugar só pode ser ação de um espírito. Esse entendimento aproxima-se da bruxaria entre os Azande, discutida por Evans-Pritchard no clássico livro “Bruxaria, oráculos e magia entre os azande” (1978). Se entre os Azande a bruxaria se mostra onipresente, também na Tailândia os espíritos o são, compondo também o ordenamento do mundo.

⁵⁵ “Eles dizem que esse lugar é amaldiçoado. A floresta, ela está cheia de fantasmas. Três espíritos [como o Takhian]. Pequenos fantasmas, fantasmas que comem fígado (*phii kohng kohy*). Foi isso [os espíritos da floresta] que causaram o acidente nos helicópteros. Você sabe que cada helicóptero caiu da mesma maneira? A turbina que girava as hélices falhou e eles caíram. É o mesmo espírito que fez isso. Os soldados, eles não respeitam os espíritos da floresta”. Tradução minha.

Johnson (2012) mostra os espíritos como parte do ordenamento do mundo em Bangkok. Para o autor, dar nome aos espíritos permite às pessoas uma agência sobre o caos e incertezas desses espaços de coincidências auspiciosas. Nomear e cultuar esses espíritos é uma possibilidade de ‘dominar’ um espaço incerto e, assim, ter mais controle sobre os infortúnios, mediante cultos e oferendas. Sua explicação pode ser psicologizante ou funcionalista, mas ajuda a pensar a ordenação do mundo a partir dos espíritos. Em Chiang Mai pude observar que espíritos coabitam o mundo, junto a humanos, animais, fantasmas. A onipresença dos espíritos existe, bem como os cultos a eles, apaziguadores de determinados infortúnios. No entanto, o culto não se resume a uma função tal qual a posta por Johnson (2012).

Diferentemente do budismo, não consegui conversar com muitas pessoas sobre os espíritos. O culto a eles não é algo abertamente tratado, ainda mais com estrangeiros. Foi apenas conversando com Siri que pude entender um pouco mais.

Quando a semana de alguém não vai muito bem, algo prejudicial acontece (ou quase) ou uma sequência de coisas dão errado, entende-se que é um espírito que está causando a má sorte. Espíritos não fazem mérito, apenas humanos. Espíritos que rondam o mundo trazendo azar são aqueles que não conseguem iniciar uma próxima vida, estão colhendo os frutos do *kamma* da vida passada. Portanto, como forma de apaziguar os males por eles causados, faz-se mérito para ajudá-los a seguir no ciclo de renascimento. O auxílio nessa passagem também é feito quando se passa por um animal morto, a pé ou de carro: reza-se para que o espírito do animal possa ir a um lugar bom ou sua próxima vida ser melhor.

Apesar da presença dos espíritos não ser visível a olhos humanos, ela é parte da apreensão do mundo. Uma sequência de frustrações ou coincidências ruins é um espírito inquieto com sua condição enquanto tal. Inclui-se aqui um cuidado aos espíritos de animais, não sendo vistos como espíritos inferiores até por existir a possibilidade de reencarnação de um humano como um animal, e vice-versa.

O exemplo de Johnson (2012) ajuda a entender a convivência com os espíritos, mas ele é parte de um grupo de autores que entende o culto aos espíritos como uma maneira de enfrentar o mundo. O incerto fica menos incerto quando se pode cultuar o espírito gerador de desgraças (JHONSON, A., 2012). Já em Chiang Mai, o culto aos espíritos não precisa de uma razão para existir dentro do universo tailandês, ele apenas remedia um azar que está dado. Acho interessante pensar a convivência dos espíritos para além de uma função social ou psicologizante. Reduzir a isso seria transformar a experiência afetiva do convívio com os espíritos num texto racional, inteligível e palatável para a academia⁵⁶, justamente o que Segato (1992) critica.

Se há um conforto psicológico advindo da prática de culto aos espíritos, resumir a prática de culto aos espíritos a isso a empobrece. Ela pode ser uma maneira de se negociar com o incerto, mas ela também é a solução para uma sequência de revezes na vida. O que importa, aqui, é pontuar como essa convivência com os espíritos é onipresente, expressa na conversa com Siri e no trabalho de Johnson (2012).

2.2.2.3 Os animais e os espíritos

Cotuma-se dizer que, diferente dos humanos, os animais têm a capacidade de enxergar os espíritos. Apenas pessoas com poderes mágicos ou mediúnicos podem acessar diretamente esse outro aspecto do mundo. No entanto, como a convivência com espíritos é cotidiana, utilizam-se animais. Por sua sensibilidade, gatos ou cachorros são tidos como forma de proteção contra maus espíritos em estabelecimentos comerciais e residências. Ao que tudo indica, isso ocorre principalmente à noite. Um cachorro que ladra pode tanto ser um sinal de ladrão quanto de espírito. É o horário em que o cão ladra que confirma do que se trata. Perto das três horas da manhã, certamente será um espírito, pois esta é a

⁵⁶ Essa racionalização de um princípio afetivo não é exclusivo do culto aos espíritos. Ela também aparece no entendimento da ideologia de mérito de alguns autores. Sayasak (2006) argumenta que mérito é uma forma de suportar as adversidades da vida, promover o bom comportamento e de manter a comunidade estável. Bowie (1998) afirma que fazer mérito é a arma [*weapon*] com que os fracos combatem as durezas da vida.

hora que passam. Ou seja, o mundo está povoado de espíritos que os humanos não podem ver, ao contrário dos animais⁵⁷.

2.3 AS MULHERES NUM MUNDO (TAMBÉM) BUDISTA

O objetivo desse capítulo é fazer um esboço da experiência religiosa em Chiang Mai, enfocando na pluralidade de budismos, nas práticas de culto aos espíritos e nas influências hindus. Partindo do pressuposto que se identificar com o budismo é uma forma de se inserir num leque de pessoas e ações tidas socialmente como aceitáveis, o pertencimento ao budismo é bastante elástico. Tentei mostrar como é difícil generalizar práticas enquanto budistas ou não, apresentando alguns conflitos entre as prescrições ditas corretas, a interpretação do que é budismo e, por fim, a prática. A pesquisa mostrou, e eu espero ter apresentado uma parte disso com esse capítulo, que diferentes pessoas possuem diferentes entendimentos do que é o budismo.

Não é apenas a forma de se relacionar com o Buda, divino ou humano ou pensar se espíritos existem ou não. Mesmo dentro da prescrição formal budista, diferentes ênfases podem ser dadas. O que deve ser levado ao pé da letra ou o que deve ser entendido dentro do contexto histórico não é estabelecido, essa variação de ênfase é o que chamo de interpretação.

Dentre as interpretações mais comuns está o papel das pessoas leigas apenas como possibilitadoras da vida monástica através das doações ao templo. Nesse entendimento, exercer o budismo é permitir que o *Sangha* exista, o que garantiria ao praticante leigo, pelo apoio, uma quantidade de mérito suficiente para que a sua próxima vida seja boa.

⁵⁷ Essa maneira de interpretar o mundo me afetou, no sentido de Favret-Saada (2005): passei a verificar a janela sempre que o cachorro do vizinho ladrava de madrugada.

Nessa visão, apenas os membros do *Sangha* devem se ocupar primariamente em alcançar o conhecimento e desenvolvimento mental necessários para se chegar ao *nirvana*. Apenas membros do monastério possuem reais chances de encerrar o *samsara*. Para todos os leigos seria melhor investir em melhorar a próxima e inevitável vida. Esse investimento se dá através do cultivo de boas ações, especialmente daquelas tidas como capazes de gerar mais mérito.

Presume-se que estão na vida anterior as razões pelas quais se é quem se é na vida atual. Ser bonito, ou feio, por exemplo, depende de quão irritado se era na vida anterior⁵⁸; ser rico, ou pobre, depende de quão generoso se foi na vida anterior⁵⁹; possuir muitos amigos, ou poucos, depende de quanta inveja se teve na vida anterior⁶⁰. Como diz Silanda, “from the law of kamma, we can infer about a person’s past lives”⁶¹ (SILANANDA, S., 1999, p. 11).

Também o gênero, aspecto central deste trabalho, é explicado a partir de inferências sobre vidas passadas. Dentro da lógica do *kamma* e do mérito as mulheres são consideradas inferiores. Ser boa o suficiente nessa vida significa renascer como homem na próxima.

Dewaraja (1981), em texto sobre a posição das mulheres no budismo, considera Myanmar um país praticamente igualitário em termos de gênero, não obstante, as mulheres recitam como parte de sua devoção ao Buda a frase: “I pray that I may be reborn as a male in a future existence”⁶² (DEWARAJA, L., 1981, p.9). A autora cita também a frase de uma rainha tailandesa, inscrita num monastério: “By the power of my merit, may I be reborn as a male...”⁶³ (DEWARAJA, L., 1981, p. 10). As mulheres teriam, segundo a autora, aceitado uma posição inferior aos

⁵⁸ Silanda (1999, p. 9), Thera (1993, sp) e Payutto (1992, p.64).

⁵⁹ Silanda (1999, p. 10), Thera (1993, sp) e Payutto (1992, p.65).

⁶⁰ Silanda (1999, p.10) e Payutto (1992, p.64).

⁶¹ “A partir da lei do kamma nós podemos inferir sobre as vidas passadas da pessoa.”. Tradução minha.

⁶² “Eu rezo que eu possa renascer como homem na minha próxima vida”. Tradução minha.

⁶³ “Pelo poder do meu mérito, que eu renasça como homem...”. Tradução minha.

homens, apesar da posição da religião budista de igualdade religiosa de gêneros.

A mesma narrativa de superioridade masculina é retratada por Gutschow (2004). Segundo ela, um provérbio tibetano afirma que mulheres precisam acumular mérito por sete vidas para que renasçam como homem (GUTSCHOW, 2004, p. 16). Gutschow em seu trabalho de campo vive em templos de *nuns* em Zangskar, no Tibet. Para a autora a questão de gênero é central e ajuda a contextualizar o foco de minha monografia. Ela afirma:

“In this ideology [a ideologia de mérito], social difference implies moral difference. Those at the top of the system—the monks—are assumed to be benefiting from prior virtue. Their virtue or merit has enabled them to acquire the status of monk and the Tantric power sufficient to purify and transfer merit to the ancestors. These actions are critical, because future rebirths depend largely on the amount of merit and demerit an individual has accumulated. In the local calculus of rebirths, a male human body ranks highest. (...) They [alguns monges] implied that—unlike the gods, who have little chance to make merit—I could make enough merit to secure a male rebirth through generous donations to the monastery. When I told people I hoped to be reborn as a woman, and ideally become a nun rather than a monk, they laughed in disbelief. The most senior nun at Karsha nunnery, Ani Yeshe, could not understand my desire to be a female teacher in my next life. She said it would be far more desirable to be reborn as a monk (...). Nobody in this region, male or female, had ever

expressed a wish to be reborn as a female”⁶⁴
(GUTSCHOW, K., 2004, p. 2-3, Observação entre
chaves minha)

O caso acima se passa no Tibet. Apesar do status das *nuns* ser pior no trabalho de Gutschow (2004) que em Chiang Mai, a relação entre mérito, budismo e gênero é, em ambos casos, marcante. A posição que as mulheres assumem na Tailândia parece relacionada às restrições que elas tem de fazer mérito, já que lhes é proibido a ordenação ao monastério. Essa relação, que a princípio parece uma prescrição budista, se torna mais complicada ao constatarmos que nos escritos do Buda, de cerca de dois mil anos atrás, existe uma ordem de monjas que é criada apenas cinco anos depois da ordem de monges, tendo ambos grupos um número de regras a seguir. No entanto, a ordenação de mulheres é proibida na Tailândia. Veto que movimentos sociais de monjas vem contestando.

É pensando o fazer mérito como central na ordenação hierárquica na Tailândia para além da hierarquia monástica que busco, no próximo capítulo, refletir sobre a posição das mulheres. No entanto, como observei acima, o budismo praticado vai muito além do budismo formal. Práticas não prescritas são realizadas, validadas seja pelo budismo informal, seja pelo formal; enquanto prescrições, tal qual a ordem das monjas, não o são.

⁶⁴ “Nessa ideologia [a ideologia do mérito], diferença social é significada como diferença moral. Assume-se que aqueles no topo do sistema – os monges – estão se beneficiando de virtudes passadas. As virtudes deles, ou o mérito, permitiu a eles adquirir o status de monges e o poder tântrico suficiente para purificar e transferir mérito para ancestrais. Essas ações são essenciais, pois futuras vidas dependem largamente da quantidade de mérito e demérito que um indivíduo tem acumulado. Na lógica local, o homem está no ponto mais alto do ranking. (...) Eles [alguns monges] deram por entender que – diferente dos deuses, que tem pouca chance de fazer mérito – eu poderia fazer mérito suficiente para garantir voltar como homem numa próxima vida, através de doações generosas para o monastério. Quando eu falava para as pessoas que eu esperava voltar na próxima vida como uma mulher, e idealmente ser uma freira e não um monge, eles riam de mim, desacreditando. A freira mais antiga do monastério feminino de Karsha, Ani Yeshe, não conseguia entender meu desejo de ser uma professora mulher na próxima vida. Ela falou que seria muito mais desejável voltar como um monge (...). Ninguém nessa região, homem ou mulher, jamais expressou o desejo de renascer como mulher.” Tradução minha.

Tudo, no entanto, sempre se autoidentificando e sendo identificado como prática budista e operando um léxico budista. É entendendo essa bricolagem, e os usos políticos dela, que trago, no próximo capítulo, algumas questões relativas ao gênero.

3. AS MULHERES: SEU LUGAR E RESISTÊNCIAS

Este capítulo está dividido em três partes. A primeira trata da mediunidade como um espaço feminino, no qual mulheres conseguem ter maior agência sobre seu futuro. A segunda parte reflete sobre a questão de gênero na Tailândia e na vida monástica, apontando sua relevância. Explicando o veto à ordenação monástica feminina, apresento as formas de resistência e contestação a ele. A última parte reflete sobre a ideologia de mérito e o veto à ordenação feminina, pensando como ambos, principalmente quando articulados, afirmam e aumentam a diferença de gênero. Apesar disso, coloco as formas com que as mulheres significam e criam a si mesmas a partir desses lugares.

3.1 MEDIUNIDADE COMO ESPAÇO FEMININO E DE AGÊNCIA

Apesar de uma grande maioria da população orientar suas vidas a partir dos espíritos, o culto a eles não é visto como plenamente válido, sendo considerado inferior às práticas budistas. O culto aos espíritos está no outro, no distante, justamente por não ser considerado, quando por si só, uma prática budista. É a sua articulação com o léxico budista que torna o culto aos espíritos aceitável dentro do budismo popular. Nesse subcapítulo abordo o que considero uma máxima dessa relação entre budismo e espíritos: monges mágicos e mulheres médiuns. Essa discussão começa a problematizar como o budismo é invocado para legitimar práticas de culto aos espíritos, apesar do culto aos espíritos ser conflitante com o budismo formal. É também dentro da prática da mediunidade que as mulheres encontram um espaço de agência que lhes é vetado parcialmente ao não poderem se ordenar monjas.

3.1.1 Monges mágicos e médiuns

No meio de uma conversa com Siri, ela me falou sobre como gostava de consultar um monge que previa seu futuro, perguntando-me inclusive se eu gostaria de ir consultar com ele. Ela confiava no monge pois ele descrevera, cerca de um ano antes, os problemas que ela estava vivendo na época. Apesar de eu ter aceitado o convite, não me encontrei com o monge médium.

Pensar em monges que são médiuns ajuda a dar corpo à heterogeneidade do *Sangha*. O budismo oficial se afirma mais próximo de uma filosofia do que de uma religião ao rejeitar tudo que é classificado como místico. No entanto, o templo budista em que fiz campo hospeda no complexo do templo uma casa de espírito – como já descrito acima. E, apesar de conhecidos, monges detentores de capacidades sobrenaturais exercem suas funções monásticas e mágicas simultaneamente.

Um artigo de Kitiarsa (2005), chamado “Magic monks and spirit mediums in the politics of Thai popular religion” explora justamente esse recorte. Seu trabalho discute dois casos de mediunidade: um monge mágico e uma mulher médium. Capazes de dialogar com espíritos, ambos possuem, de partida, algo sobrenatural, já que usualmente humanos não conseguem ver espíritos, sequer dialogar com eles. Monge mágico e mulher médium se tornam, através dessa capacidade, um meio pelo qual diferentes pessoas garantem um futuro e sorte melhores.

O monge utiliza seu lugar de prestígio na ideologia do mérito para conceder graças, sorte ou proteção a quem o procura, através de doações ao templo por ele administrado. Já a mulher médium atua fora do espaço monástico.

Segundo Kitiarsa (2005), a mediunidade externa ao *Sangha* é majoritariamente feminina, isto é, a maioria das pessoas médiuns é mulher. Tal fato não seria aleatório. Para o autor, é através do poder mágico inerente ao perigo-poder feminino, que mulheres de baixa renda encontrariam uma agência sobre seu futuro, a qual é diminuída por não poderem se tornar monjas dentro do budismo *Theravada* tailandês.

Segundo Kitiarsa (2005, p. 219), é a partir dessa proibição ao monastério, aliada ou motivada por um conceito de poder-perigo mágico das mulheres, que o mundo da mediunidade leiga se torna essencialmente feminino:

(...) women are associated with magical power that is believed to be diametrically opposed to that of the monk. Women are linked to this magical power, which reportedly can destroy some of the beneficial force of members of the Sangha, because of the feminine capacity to menstruate

(...) (TERWIEL, 1994, p. 397 *apud* KITIARSA, P., 2005, p. 219).⁶⁵

Essa visão da menstruação como algo poderoso parece vir da noção hindu, segundo Kabilsingh (1998, p. 45-46). A autora argumenta que no hinduísmo se acredita que as mulheres são impuras por conta da menstruação, ao mesmo tempo em que se pode dizer que elas possuem um poder intrínseco ao corpo feminino pois podem, quando menstruadas, anular os efeitos de mantras sagrados praticados até pelos mais reconhecidos padres e homens⁶⁶. Segundo a mesma autora, no entanto, o budismo consideraria a menstruação como um fluido natural do corpo. Não caberia, portanto, certas restrições que na prática existem, tais quais as mulheres não poderem entrar nas *stupas*⁶⁷ e outras partes especialmente sagradas de alguns complexos de templos em Chiang Mai.

A menstruação, um dos marcadores da proximidade da mulher à natureza, como discutido por Ortner (1979) e Basaglia (1989), é também símbolo de uma força poderosa. Se o poder religioso dos homens está sob seu controle, afinal seriam eles os criadores da cultura e os dominadores da natureza, o poder inerente ao feminino é um poder perigoso, pois pouco controlado. As mulheres, que não conseguem controlar sequer seus próprios corpos, dada a inevitável e fastidiosa menstruação, tampouco seriam capazes de controlar o poder dele advindo. Ao controlar a mulher, protege-se o poder masculino, mas também se presume proteger a mulher de seu próprio e indomado poder.

⁶⁵ “As mulheres são associadas a um poder mágico que se acredita como diametralmente oposto ao do monge. Mulheres são ligadas a um poder mágico, que pode supostamente destruir parte da motivação positiva dos membros do Sangha, por conta da capacidade feminina de menstruar (...)” Tradução minha.

⁶⁶ Ela usa os termos “Hindu men and priests”.

⁶⁷ Construção feita em cima de restos mortais de monges importantes e às vezes até mesmo do Buda. É considerada sagrada e usualmente antecede e motiva a construção do templo.

O feminino é ligado à natureza. Tal qual a cultura domina a natureza, o homem domina a mulher. Essa relação, utilizada para banir as mulheres de cultos hindus, é absorvida pelo discurso budista. Sem poderem acessar determinadas partes do monastério por serem consideradas impuras, apesar do princípio de igualdade religiosa budista, o lugar das mulheres é marcado em Chiang Mai por esse poder perigoso. Esse entendimento das mulheres como perigosas, e a quem se precisa controlar, precede a ideologia do mérito e é por ela reafirmada ao colocar as mulheres como inferiores.

Para entender as diferenças do lugar ocupado pelas mulheres e pelos homens dentro do espaço místico e na hierarquia tailandesa – religiosa e civil – é preciso resgatar a ideologia do mérito. No caso do monge mágico, era negociando mérito que ele conseguia números premiados da loteria. O monge explica seus métodos em conversa com Kitiarsa (2005):

I have no fear of spirits (*phi*), especially the unnatural, untimely dead one (*phi tai hong*). I have *wicha duangtham* to guide me, but I do not force the spirits. I just talk to them nicely. If they give me some winning lottery numbers, I will make merit for them so that they may have a better place in the next life. If they say no, I cannot do anything. It is like a negotiation for a business deal (KITIARSA, P., 2005, p. 212)⁶⁸.

⁶⁸“Eu não tenho medo dos espíritos (*phi*), especialmente os anormais, de mortos (*phi tai hong*). Eu tenho *wicha duangtham* pra me guiar, mas eu não forço os espíritos. Eu só falo com eles de forma gentil. Se eles querem me dar números premiados da loteria, eu irei fazer mérito para eles para que eles possam ter uma vida melhor na próxima reencarnação. Mas se eles falam não, não tem nada que eu possa fazer. É como um acordo de negócios”. Tradução minha. [N. T.: *phi tai hong* são espíritos que morreram de forma ‘não natural’, como em acidentes de carro e suicídios; *wicha duangtham* é o método pelo qual o monge mágico aprendeu a se conectar com o mundo dos espíritos].

Como explanado anteriormente, os monges são as pessoas consideradas mais meritosas dentro da ideologia de mérito e por consequência aqueles que mais podem fazer mérito. É através deles que a maior parte das atividades de mérito se dá. Assim, na Tailândia, ao não se permitir que mulheres sejam monjas, se reafirma na hierarquia o lugar de desprestígio ou de perigo das mulheres.

O veto à ordenação monástica aumenta essa posição de desprestígio, pois limita a eficácia da agência feminina sobre sua vida atual e próximas, uma vez que as possibilidades de fazer mérito abertas a elas possuem muito menos valor de mérito do que as abertas aos homens. Ou seja, sendo de saída inferiores na ideologia de mérito, também suas formas de fazer mérito são inferiorizadas, não podendo realizar a ordenação monástica completa.

Apesar das mulheres não poderem fazer parte do monastério enquanto monjas, o que diminui suas possibilidades de fazer mérito e de assumir uma posição de destaque religioso, elas ainda podem obter algum prestígio e agência enquanto médiuns. Através da mediunidade mulheres entram em contato com os espíritos e negociam os possíveis problemas da sua atual e próximas vidas. É na mediunidade que elas assumem posições de maior prestígio dentro da comunidade.

Monges mágicos e médiuns ajudam a entender fundamentos de um campo político baseado numa hierarquia que envolve princípios budistas e hindus, como *kamma* e *samsara*. Mas a relação com o budismo se dá de maneira diferente em ambos casos.

A articulação do exercício da mediunidade com preceitos budistas parece essencial para determinar a prática como aceitável, principalmente por se tratar de uma profissão que está no limiar desse mundo. É um espaço limiar que se legitima socialmente ao assumir restrições budistas. Essa identificação transforma o culto aos espíritos numa prática “boa”, nos mesmos termos apontados por Chaisinthop (2014, p. 397) como a política de boas pessoas.

No caso da mulher médium, apesar desse contato envolver deidades e prescrições reconhecidamente hindus (KITIARSA, P., 2005, p. 217), a médium se considera budista e seu trabalho está dentro de uma visão de mundo que é ao mesmo tempo budista e de culto aos espíritos. Por exemplo, na placa em frente a sua casa, onde a médium divulga seus serviços, está a inscrição: “No spirit possession on Buddhist days of worship”⁶⁹ (KITIARSA, P., 2005, p. 217). Quando a médium explica os infortúnios da vida do cliente, ela encoraja-o a ir ao templo budista fazer mais mérito e/ou aceitar que ela invoque o poder da deidade para apaziguar a situação. Os problemas são interpretados através dos conceitos de *kamma* e mérito, termos budistas, em diálogo direto com o culto aos espíritos. É a médium que afirma a si e a sua prática como budistas, mas também os clientes a reconhecem como tal.

O caso do monge mágico é mais facilmente relacionável com o budismo pois ele, apesar do exercício da magia, segue sendo parte do monastério. Muitos monges mágicos se tornam populares após divulgação de seus feitos na grande mídia. O *Sangha*, apesar de crítico em relação às atividades mágicas de seus membros, convive com os monges mágicos e sua forma de atuar.

Pode-se dizer, inclusive, que é através da vivência no *Sangha* que eles ganham essa capacidade mágica. É através de períodos de reclusão nos templos de floresta, juntamente com ensinamentos do *wicha duangtham*, que eles aprendem a mediar o contato com os espíritos. De certa forma, é no contato com a natureza que os homens aprendem a lidar com os espíritos. Se é da natureza, é do feminino, o que reitera a mediunidade como domínio primariamente feminino.

Se é comum que pessoas chamem monges para realizarem cantos de boa sorte em inaugurações, certos monges mágicos se tornam mais procurados após fazer fama de especialmente auspiciosos. Por essa reputação, são mais bem retribuídos do que outros monges, o qual se faz em forma de doações ao templo.

⁶⁹ “Sem possessões de espíritos em dias religiosos budistas”. Tradução minha. [N.T.: imagino que se referem aos já mencionados *Upasathas*].

O monge com quem Kitiarsa trabalha está ciente das possíveis incongruências entre sua prática e as prescrições monásticas, por isso expõe sua forma de interagir com esses possíveis dilemas. O monge insiste com Kitiarsa (2005, p.213) que o *wicha duangtham* é uma forma benevolente de magia que não tem conflito com o *Sangha*. Reconhecendo que pode estar infringindo a prescrição do *Sangha* que proíbe monges de pedir ou arrecadar dinheiro, o monge se justifica enfaticamente afirmando que sua agência está firmemente baseada no tradicional sincretismo tailandês [*the existing structure of Thai syncretized religious traditions*] (KITIARSA, P., 2005, p.215).

Segundo Kitiarsa, os monges mágicos atuam de dentro da instituição do *Sangha*, mas sem deixar de realizar seu trabalho enquanto monges budistas, seguindo as regras estabelecidas para o monastério (KITIARSA, P., 2005, p. 214). Dessa forma, pode-se dizer que não se tem suficientes razões para retirar os direitos do monge enquanto tal⁷⁰, tem-se, assim, uma política tolerante por parte da instituição do *Sangha* ou até mesmo invisibilizadora dessas dissidências internas.

Penso que ambos os casos são paradigmáticos na relação entre budismo e culto aos espíritos. Eles adentram, através de suas formas de legitimação na experiência religiosa, na pluralidade dessa experiência. Entre prescrição e prática há um espaço de agência em ambos casos. Monges mágicos infringem preceitos formais budistas sem deixarem de ser monges. Mulheres médiuns se empoderam na mediunidade, resignificando, através de seu protagonismo nela, seus lugares na hierarquia e na experiência religiosa.

3.2 ORDENAÇÃO MONÁSTICA FEMININA: PERTINÊNCIA, RAZÕES E RESISTÊNCIAS

É sempre com grande desconforto que a questão da ordenação de mulheres é abordada. Todas as vezes em que perguntei as razões para as

⁷⁰ O termo da literatura é *disrobe*, algo como tirar o manto sagrado.

mulheres não poderem tocar nos monges ou o porquê delas não poderem se ordenar, a resposta foi que essa não é uma questão das tailandesas.

Há no *Tipitaka* um regramento específico para a ordenação de monjas, bem como nele a ordem das monjas é mencionada diversas vezes. Há países *Theravada* com linhas ativas de monjas. Por essas razões, discuto a proibição da ordenação completa de mulheres na Tailândia desde um ponto de vista da política.

As respostas mais frequentes à questão da interdição à ordenação feminina foram duas. Uma questionava sua pertinência: a questão que colocava não seria do interesse das mulheres tailandesas, elas não se interessariam em questionar o veto, pois elas ainda podem fazer mérito doando comida. Uma segunda justificativa seria uma questão burocrático-religiosa: é necessário que ambas as ordens, de homens e de mulheres, reconheçam a ordenação feminina; como a última monja tailandesa morreu, não seria possível realizar a ordenação tal qual as prescrições do Buda. Explico a seguir.

3.2.1 A relevância da questão de gênero no monastério

While all Buddhists need merit, there are many different ways to earn it. In local idiom, it takes merit to make merit. In fact, merit and capital are concentrated at the top of a hierarchy which is at once social and moral. **The amount of merit produced by a given act of generosity is relative to the amount of merit of the donor and the recipient of any act of generosity.** As such monks, who have the most merit, are also the most worthy recipients of gifts. Indeed, the more virtuous the monk, the greater the merit accrued by the donor (GUSTCHOW, K., 2004, p. 17, grifos meus).⁷¹

⁷¹ “Ainda que todos os budistas precisem de mérito, existem muitas maneiras diferentes de fazê-lo. Como diz o ditado popular, é preciso mérito para fazer mérito. De fato, mérito e capital estão concentrados no topo da hierarquia que é

Há que começar, a partir da afirmação de Gustchow (2004), apontando que doar alimento aos monges não é tão meritoso quanto ordenar-se um. O problema das mulheres existe porque as maneiras de se fazer mérito não são todas iguais. A ordenação enquanto monge é mais meritosa do que a doação enquanto leigo. Além disso, aqueles considerados como mais meritoriosos possuem mais oportunidades de fazer mérito, uma vez que permitir a alguém a possibilidade de fazer mérito é também uma maneira de fazer mérito você mesmo. Por essa razão, mulheres vêm questionando o veto à sua ordenação completa há bastante tempo.

Um exemplo que mostra a antiguidade dessa questão é a ordenação de sete ou oito mulheres, realizada em 1927, apenas pela ordem de monges (e não pela ordem dos monges e das monjas). Sob o pretexto de que se aceita unicamente ordenações feitas por ambas as ordens, elas não foram reconhecidas como monjas pelo *Thai Sangha*⁷², tendo sido judicialmente forçadas a retirar os mantos laranjas e impedidas de exercer a vida monástica enquanto monjas. Duas delas resistiram e não quiseram retirar os mantos; foram presas e os mantos literalmente tirados delas à força. A partir deste incidente, foi proibido pela organização nacional tailandesa que monges ordenassem mulheres (KABILSINGH, C., 1998, p. 41-43).

Atualmente existem monastérios que contam com monjas, ordenadas, estudosas, com maior escolaridade que a ordem masculina, fazendo petições contra a proibição de sua ordenação, bem como

ao mesmo tempo social e moral. **A quantidade de mérito produzido por um determinado ato de generosidade é relativa à quantidade de mérito de quem faz e de quem recebe qualquer ato de generosidade.** Dessa maneira monges, que são tidos como os mais meritoriosos, também são os mais adequados recebedores de presentes [ações generosas]. Inclusive quanto mais virtuoso for o monge, mais mérito será adquirido pelo doador”. Tradução minha.

⁷² Como é comumente chamada a organização oficial de monges budistas tailandeses. É uma instituição oficial.

realizando pesquisas que contestam as proibições e a imagem das monjas no *Tipitaka*. Como resultado dessas pesquisas, disponibilizam livros retratando o budismo desde a perspectiva das *bikkhunis*. O problema de gênero está dado. A demanda por mudanças existe entre mulheres tailandesas e dentro do próprio monastério feminino.

A questão da ordenação feminina completa é, portanto, relevante. Apesar das mulheres poderem fazer mérito doando comida, negar a importância da ordenação de monjas é apagar a diferença entre formas de fazer mérito. Mais além, invisibiliza a diferença de gênero incorporada pela ideologia de mérito e as consequências, para as mulheres, dessa desigualdade.

3.2.2 A proibição por uma questão institucional budista

A razão institucionalmente dada para o veto à ordenação de monjas afirma ser necessário que a ordenação seja reconhecida por ambas ordens: a das mulheres e a dos homens. Como a ordem das mulheres estaria extinta na Tailândia, seria impossível, pelos termos budistas, que se ordenassem mulheres no país.

Essa foi, inclusive, a justificativa para a prisão das mulheres, no caso citado acima. Considerou-se que apenas os monges realizaram a ordenação e que, portanto, elas não seriam monjas legitimamente ordenadas. Seguiu-se a essa situação, a proibição da ordenação de mulheres em cerimônias realizadas unicamente pelo *Sangha* masculino. A proibição ficou conhecida como “1928 *Bhikkhuni Ban*”⁷³ e foi emitida por um Comitê do *Sangha*. O documento, que contesta a legitimidade do ressurgimento da ordem de monjas, termina dizendo:

Therefore both the Bhikkhuni and Samaneri lineage has died out. So any Bhikkhu who gives the going forth to a woman to become a Samaneri, it can be said that that Bhikkhu is not acting in accordance with the regulations the Buddha laid down. In essence, he is following his own guidelines and diverging from the guidelines that

⁷³ “O banimento às freiras de 1928”. Tradução minha.

the Buddha laid down. This is something that will jeopardize the Buddhist Religion and is not a good example for other Bhikkhus.

Therefore, all monks and novices, in both Nikayas are forbidden to ordain any woman as a Bhikkhuni, Sikkhamana, or Samaneri from this day forth⁷⁴ (Minuta das reuniões do comitê do Sangha, livro 16, p.157 *apud* SUJATO, B., 2009).

O documento considera que não existem mais monjas na Tailândia, inviolando a ordenação de qualquer mulher em termos budistas dentro do país. O ordenamento feminino seria, de acordo com a proibição, uma afronta às prescrições do Buda, versão contestada por Sujato (2012), uma monja residente na Austrália.

Segundo Sujato, a ordenação de mulheres unicamente pela ordem masculina foi explicitamente permitida pelo Buda (SUJATO, B., 2012, p. 134). O objetivo de Sujato é contestar a legitimidade budista da proibição, entre outras prescrições dadas ou referentes ao *Sangha* feminino, como a obediência aos oito *Garurdhammas*. Para isso, ela traz citações do Buda que contradizem as posições oficiais, questionando também a veracidade de textos que inferiorizam as *bikhunnis* em relação aos monges.

Sujato (2012) apresenta diferentes argumentações frente à proibição de ordenamento de mulheres, travando uma luta discursiva com

⁷⁴ “Portanto, tanto a linhagem das Monjas como das *Samaneri* se extinguiu. Assim, qualquer Monge que permitir ou apoiar que uma mulher se torne noviça, pode-se dizer que ele não está agindo em acordo com as regulações que o Buda estipulou. Essencialmente, ele está seguindo suas próprias regras e divergindo daquelas regulações estipuladas pelo Buda. Isso é algo que irá comprometer a religião Budista e não é um bom exemplo para outros Monges. Portanto, todos os monges e noviços, em ambos *Nikayas*, estão proibidos de ordenar qualquer mulher como Monja, *Sikkhamana* ou noviça deste dia em diante”. Tradução minha.

os porta-vozes do budismo oficial. Isso porque aquilo que é considerado a interpretação oficial das regras budistas, se acompanharmos os argumentos de Sujato, não se justifica no *Tipitaka*. É uma questão primariamente política, de gênero. O *Sangha*, que não reconhece mulheres enquanto monjas, também as exclui das esferas deliberativas de políticas nacionais da organização oficial budista, de onde partem resoluções que as afetam diretamente, tal qual o veto à ordenação feminina.

O que Sujato (2012) propõe é que a interpretação oficial seja repensada, questionando-a em seus próprios termos, a dizer, termos budistas. Ao fazer isso, contesta as estruturas políticas, especificamente a forma com que se define a versão oficial. Se ser budista é um importante legitimador de práticas, esse budismo é também uma interpretação. Uma interpretação que traz consigo uma questão de gênero que se transforma em lei através das decisões do *Thai Sangha*.

Além da contestação dos próprios princípios budistas, outras soluções são apresentadas no sentido de agir a partir da proibição. Como não são reconhecidas, em realidade sendo proibidas, ordenações de mulheres por parte unicamente do *Sangha* masculino, e perante a impossibilidade de ordenação dupla, dada a inexistência de monjas tailandesas oficialmente reconhecidas, as mulheres se ordenam em outros países, mas em conformidade com as determinações tailandesas.

Em países de budismo *Theravada* que possuem ordens ativas de monjas, mulheres tailandesas que almejam a vida ascética se ordenam frente a ambos os *Sanghas* e retornam para a Tailândia oficialmente ordenadas. Mesmo assim, não são reconhecidas pelo *Thai Sangha*. Uma das justificativas dadas é uma desconfiança da instituição frente a continuidade da linhagem de monjas em qualquer país. Os favoráveis ao veto defendem que a ordem das monjas, para ser válida, não pode nunca ter sido interrompida para que a sua ordenação se origine no Buda, o que seria aplicado também para o *Sangha* masculino. No entanto, as ordens masculinas não necessitam comprovar sua linhagem – ela é presumida.

Sujato (2012), questiona o engessamento que essa posição acarreta, focando em seus desdobramentos políticos. Pensando a situação de forma inversa, caso fossem homens os que não tivessem a linhagem

reconhecida, a autora tenta sensibilizar os leitores frente à situação das *bhikkhunis*:

We find a good community of well-practicing bhikkhus, follow the training, and perform the ceremony as well as possible. If it somehow happened that the ordination lineage had been, unknown to us, broken long ago, what difference would it really make? Nobody insists that all bhikkhus must remain as novices forever because we cannot ‘prove’ that there is an unbroken lineage.

Why then should we take such a stand with the bhikkhunis?⁷⁵ (SUJATO, B., 2012, p.140).

Há uma movimentação dupla no questionamento ao veto à ordenação feminina. É contradizendo a interpretação oficial, através de termos budistas, que Sujato (2012), entre outras monjas, contesta a proibição. Nesta estratégia, o que temos é uma disputa do que seria a interpretação legítima do *Tipitaka*. Por outro lado, há um movimento de mulheres que, ao invés de questionar a interpretação oficial, trabalham a partir dela: contornam a impossibilidade de se ordenarem duplamente na Tailândia buscando a ordenação no exterior. Ainda assim, conquanto de certa forma conformem-se às prescrições oficiais tailandesas, também elas não são reconhecidas como monjas pelo *Thai Sangha*.

Apesar dos esforços femininos na busca da dupla ordenação e até mesmo de estudar e questionar através de argumentos budistas e

⁷⁵ “Tenhamos um grupo de monges que exercem muito bem sua função, seguem os preceitos e performam as cerimônias da melhor forma possível. Se acontecesse, de alguma maneira, que descobríssemos que a linhagem foi quebrada há muito tempo atrás, que diferença isso realmente faria? Ninguém insiste que todos os homens permaneçam eternamente como noviços [meio ordenados] só porque nós não podemos ‘provar’ que existe linhagem direta. Então porque que nós deveríamos tomar essa posição com as mulheres? ”. Tradução minha.

passagens do *Tipitaka* que sustentam o discurso oficial, as monjas permanecem sendo desconsideradas. Sua invisibilização traz consequências não apenas à manutenção de sua atividade monástica (totalmente dependente do apoio de leigos), mas reafirmam um lugar na ideologia de mérito no qual mulheres possuem menos agência sobre seu balanço *kammico*.

3.3 MÉRITO: QUANTIFICANDO E CRIANDO A DIFERENÇA DE GÊNERO NAS RELAÇÕES FAMILIARES

O mérito orienta papéis de gênero e assim também influencia as relações familiares. Três aspectos serão considerados aqui: a circulação de filhas na prostituição, a ordenação feminina como risco à estrutura familiar e o papel inferior das freiras budistas em relação aos monges. Em todos esses casos, os ônus da ordenação masculina recaem sobre as mulheres, as quais exercem dentro dos três aspectos abordados, as atividades consideradas corpóreas ou mundanas.

3.3.1 A circulação de filhas na prostituição⁷⁶

Já mostrei como é desejado pelas famílias que o filho faça sua ordenação antes de se casar, para que o mérito vá todo para as mães. Também afirmei que a ordenação masculina foi por muito tempo quase uma obrigatoriedade social, embora seu período de permanência no monastério tenha diminuído com as mudanças econômicas advindas da migração da vida rural para urbana. Nesse subcapítulo retomo a questão do valor da ordenação, citando um texto discutido por Keyes (1983).

Keyes (1983, pp. 275-278), estuda um *ānisong buat*, nome dos textos recitados na ordenação de monges. No texto analisado pelo autor, há uma quantificação do mérito ganho na ordenação para as pessoas envolvidas, de acordo com a relação que se estabelece com o ordenado.⁷⁷

⁷⁶ Entendo ser possível analisar o assunto em termos de troca de mulheres tal qual discutido pelos estudos de parentesco. Não é, no entanto, o foco de meu trabalho. A circulação aqui é utilizada para entender a relação entre irmãos e irmãs na ideologia de mérito.

⁷⁷ Após o ritual de ordenação, dentro da cerimônia, um dos recém ordenados lê um texto. Os textos que se podem ler são chamados de *ānisong buat*. É uma

Além da quantificação do mérito, o texto, segundo o autor, também traz a história de uma mãe salva do inferno pelo mérito do filho (que se ordenou monge).⁷⁸

Resumo, a seguir, a quantificação de mérito exposta por Keyes (1983). Todos aqueles que patrocinarem a ordenação de seu filho ou do filho de alguém, receberão quatro *kappa*⁷⁹ pela ordenação de noviço, e oito *kappa* pela ordenação completa. Todos aqueles que patrocinarem a ordenação de um escravo⁸⁰ receberão dois *kappa* pela ordenação de noviço, e quatro *kappa* pela ordenação de monge. A mulher que permitir [*allows*] que seu marido se ordene noviço receberá oito *kappa*, e dezesseis pela ordenação completa. Aquele que se ordena recebe dezesseis *kappa* pela ordenação enquanto noviço e trinta e dois *kappa* pela ordenação completa.

O texto analisado possui pelo menos duzentos anos, e há indícios de que seja de 1770 (KEYES, C. 1983, p. 276). Vemos que, desde então, já não se concebia a ordenação de mulheres, uma vez que as mulheres não são citadas como possibilitadas de se ordenarem, bem como nenhum mérito é estabelecido para maridos de mulheres que se ordenam.

tradição originada no norte da Tailândia, mas que também existe nos países vizinhos nas áreas próximas à fronteira com o norte do país. (KEYES, C., 1983, p.275)

⁷⁸ Segundo o Keyes (1983), a narrativa dessa história legitimária, também, a transferência de mérito.

⁷⁹ A definição de *kappa*, que tem a ver com tempo adiantado no caminho do *nirvana*, não me interessa tanto quanto a comparação da quantidade de mérito feito em cada situação. Para uma definição precisa de *kappa* consultar KEYNES, C., 1983, p. 278.

⁸⁰ A escravidão foi abolida na Tailândia em 1905.

Tabela 1- Quantidade de mérito ganho na ordenação por tipo de relação

Relação \ Tipo de ordenação	Noviço (<i>samanera</i>)	Monge (<i>bhikkus</i>)
Patrocinador da ordenação do próprio filho, ou do filho de alguém	4 <i>kappa</i>	8 <i>kappa</i>
Patrocinador da ordenação de escravo	2 <i>kappa</i>	4 <i>kappa</i>
Apoio a ordenação do marido (esposa)	8 <i>kappa</i>	16 <i>kappa</i>
Ordenação pessoal (apenas homens)	16 <i>kappa</i>	32 <i>kappa</i>

Pode-se ver que a ordenação pessoal sempre renderá o dobro para o homem, do que para a esposa que o permite fazê-lo. Das motivações dos homens para a ordenação, Keyes destaca como o mérito gerado pelo filho garante uma vida longa aos pais, principalmente para a mãe. O autor diz “It is commonly said that one is ordained as novice in order to make merit for one’s mother, who cannot herself be ordained”⁸¹ (KEYES, C., 1983, p. 280). A ordenação é, portanto, uma forma expressiva de se fazer mérito que é vetada às mulheres, e por isso dedicada às mães. Ao impedir as mulheres de exercerem uma função tão meritosa, também se diminui a agência que têm sobre suas vidas atual e futuras. Essa dependência da mulher frente ao marido ou filho resulta em predileção pelos filhos homens. São eles que aportam mérito às mães.

Cerimônias de ordenação se tornaram muito caras, pois, de simples e austeros rituais, transformaram-se em suntuosas e grandes cerimônias, nas quais as famílias ostentam sua riqueza (KABILSINGH, C., 1998, p. 64). Mesmo as famílias pobres gastam muito em para realizar uma cerimônia elaborada. A cerimônia de ordenação se torna, pelo status elevado concedido ao monge, um investimento financeiro tanto em termos de mérito, quanto de status. Conforme Kabilsingh (1998, pp. 63-

⁸¹ “É comumente dito que uma pessoa se ordena noviço para fazer mérito para sua mãe, que não pode se ordenar ela mesma”. Tradução minha.

65), os altos custos da festa de ordenação seriam viabilizados, dentre outros meios, pela “venda de filhas”.

Por vezes, à filha mais velha seria pedido sacrificar-se por sua família, a saber, aceitar ser “vendida” a agentes de Bangkok, para a prostituição. Segundo Kabilsingh (1998), a família receberia pagamento antecipado e a filha, com seu trabalho, pagaria a primeira parcela e mandaria parte do excedente mensal aos pais, após a quitação do adiandamento. Esta seria uma oportunidade de servir aos seus pais, pelo que deveria ser agradecida. Os termos em que isso se dá, bem como a forma com que as filhas significam essa experiência, abordo mais a frente.

Como Kabilsingh, outros autores, dentre os quais destaco Taylor (2005) e Muecke (1992)⁸², trazem a relação entre ordenação, mérito, e venda de filhas. Apenas Kabilsingh irá relacionar diretamente a venda da filha aos custos da cerimônia de ordenação. No entanto, todos ressaltam o papel do mérito aportado pela ordenação do filho e os incentivos ao futuro da filha.

A literatura consultada afirma que os filhos entendem que devem retribuir aos pais pelos gastos materiais e imateriais de sua criação. O filho poderia fazer isso através da ordenação monástica, utilizando o mérito como forma de retribuição. À filha, no entanto, restaria apenas a compensação através da contrapartida financeira ou cuidados cotidianos da casa. O prestígio da ordenação seria tamanho que a predilação pelo filho homem resultaria na completa desvalorização da irmã, relegando-a às tarefas cotidianas e, por vezes, à prostituição, profissão considerada extremamente desmeritosa. O filho assume o prestígio moral, ligado à religião, e a filha assume as tarefas cotidianas, próprias do mundo.

⁸² Outras autores consultados foram Backer (2000), Boonchalaksi e Guest (1994), Rigg e Salamanca (2009).

A questão da venda de filhas, no entanto, não pode ser entendida apenas como uma questão de mérito. Segundo alguns autores⁸³, a prática tem seus fundamentos no passado escravocrata tailandês, abolido apenas em 1905. Mucke resume esse passado:

Until the late 19th century, it was legal for a man to sell or give away his wife or daughter without her consent, as a present to his superior or in payment of his debts; men could also purchase slave women as their lesser wives, and gain Buddhist merit for their generosity in doing so. Although laws have changed, the historical practice of selling women provides important precedent for the current practice whereby adults, predominantly men, sell family members, particularly daughters, for economic gain⁸⁴ (MUECKE, M. 1992, p. 892).

Na atualidade, no entanto, as principais motivações para a venda de filhas, ou o apoio de sua entrada na prostituição, pairariam na responsabilidade da filha em prover o sustento de seus pais⁸⁵. As filhas se vêem em débito com seus pais por duas razões: por entenderem que devem mérito a eles pela sua criação (e todas as dificuldades nisso envolvidas) e por herdarem o patrimônio dos pais. Os filhos homens, no entanto, podem retribuir aos pais através da ordenação ao monastério (TAYLOR, L., 2005, p. 413). Filho homem e filha mulher, dessa forma, se opõem em uma escala de moralidade.

⁸³ Taylor (2005, p. 413), Muecke (1992, p. 892), e Boonchalaksin e Guest (1994, p. 2-5).

⁸⁴ “Até o final do século XIX, era permitido por lei que um homem vendesse ou desse sua mulher ou filha, sem o consentimento delas, como um presente para seu superior ou como pagamento de suas dívidas; os homens também podiam comprar mulheres escravas como segundas esposas, e ganhar mérito budista por sua generosidade em o fazerem. Ainda que as leis tenham mudado, a prática histórica de vender mulheres promove um importante precedente para as atuais práticas onde adultos, predominantemente homens, vendam membros familiares, particularmente filhas, em troca de ganho econômico.” Tradução minha.

⁸⁵ Rigg e Salamanca (2009, p. 259); Baker (2000, p. 15); Muecker (1992, p.895).

Muecke (1992, p. 892) argumenta sobre essa oposição. Para a autora, os filhos homens se transformam nesse ser maior, mais próximo do ideal budista e do sagrado, enquanto as filhas se tornam aquilo que representa o mais mundano, o ‘carne e osso’ dessa moralidade. Ao filho cabe o local de prestígio e ascetismo e um pagamento aos pais de forma metafísica (o mérito). À mulher cabe o mundo do apego material, do profano, e a sua retribuição aos pais se dá nos cuidados terrenos ou pelo viés financeiro. Como tentei perpassar por todo o trabalho, cabe à mulher aquilo que é da natureza, e ao homem aquilo que é da cultura. Esse pensamento traz a lógica de castas, onde não se sabe se a mulher não pode se ordenar por ser pouco meritosa, ou se é pouco meritosa por não poder se ordenar. De ambas as formas a violência estrutural está dada. Cabem às mulheres os lugares de menor mérito.

A venda de filhas, apesar da nomenclatura dada pela literatura, não pode ser entendida nesses termos somente. Ela acontece usualmente em famílias pobres e seria utilizada como um recurso emergencial e temporário (alguns anos). Não há compra e venda de pessoas nos mesmos termos das de objetos. A filha segue em contato com a família, enviando dinheiro e quando possível visitando. Quando das visitas à cidade natal, não se fala sobre suas atividades na cidade. A profissão é exercida longe da família, o que facilita o silêncio quanto a isso. Para Taylor (2005, p. 7), o preconceito seria pouco, sem sequer diminuir as possibilidades de casamento de uma ex-prostituta quando de seu retorno definitivo à cidade de origem.

Se exercerem a profissão para ajudar à família, a profissão é significada em termos positivos de mérito, tanto pelas praticantes quanto pelos outros. Dessa forma, apesar da prostituição ser considerada uma atividade demeritosa, o estigma é pouco. Como é entendido que a entrada na prostituição só se dá em casos de muita necessidade, praticá-la gera um *kamma* misto, onde o exercício da profissão gera *kamma* ruim, mas o cuidado dos pais gera um *kamma* bom. Praticando a profissão em prol do sustento da família, a prostituição não é tida como condenável.

A questão da circulação de filhas na prostituição, bem como a predileção por filhos homens, é um ponto em que a ideologia de mérito modifica as relações familiares. Nesse enquadramento, é a mulher quem assume o local de menos prestígio ou de menos mérito, que é justamente aquele ligado ao mundano, à natureza. O ônus da ordenação masculina recai sobre as mulheres, pois são a elas e seu lugar de menos mérito a quem se recorre em situações de emergência econômica. É ela que precisa buscar meios, muitas vezes demeritosos, para sustentar a família. É feminino o universo daquilo que é material ou corpóreo.

3.3.2 A ordenação feminina como um risco à manutenção da família

Parte das oposições à ordenação feminina apontam o perigo da ruptura familiar. A função de gerar e cuidar da família, marido e filhos, é da mulher.

É considerado muito meritoso que uma esposa permita a seu marido se ordenar, como mostrei na tabela anterior. No entanto, não se questiona se ela será capaz de sobreviver a partir de seus próprios meios, tradicionalmente o cultivo da terra, ou se saberá cuidar dos filhos. Pressupõe-se que ela saiba como fazê-lo. A família, principalmente sua geração e manutenção, é uma obrigação da mulher. Pertencem às mulheres as tarefas ligadas a continuidade da vida, dada sua posição próxima da natureza e como tal de menos mérito. Em contrapartida, se a ordenação feminina entra em pauta, a ruptura da família se torna um argumento de crítica, como menciona um dos ensinamentos do *Tipitaka*.

Maha Pajapati chegou ao Buda com quinhentas mulheres pedindo a ordenação. Elas, no entanto, eram parte de um povo que só casava entre si. As pessoas que presenciavam ou ouviram falar do pedido estavam preocupadas com o status do clã ou a ruína de muitas famílias. No entanto, quando foi revelado que os maridos de todas essas mulheres já haviam sido ordenados, a oposição se viu desmoralizada para alegar que as famílias estariam ameaçadas (KABILSINGH, C., 1998, p.13).

A passagem surpreende pela dupla apreensão entre a ordenação masculina e feminina. Se a ordenação dos pais pode ser complicada para uma criança, o privilégio dado aos homens na ordenação é uma questão

de gênero. Como mostra Kabilsinhg (1998), mais importante que os filhos, quem precisa dos cuidados da mulher é o marido. Uma vez que ele haja sido ordenado, não há porque se preocupar. Tal restrição sugere que a ordenação feminina seria uma ameaça à família, menos pelos filhos, mais pela dependência do marido em relação à mulher.

Essa constante possibilidade de ordenação dos homens, que em alguns discursos depende da permissão da mulher, em outros não, não é aquela que está dada para as mulheres. A ordenação masculina não é tida como resultando na desestruturação familiar. Pelo contrário, ele é considerado ainda mais meritoso por superar o apego à família. É a ordenação masculina que está em primeiro lugar. As mulheres podem se ordenar apenas nos casos em que não afetem a família, sua responsabilidade.⁸⁶

3.3.3 O lugar das monjas e freiras no cotidiano do monastério

Quando de minha estadia no templo, estava sob os mantos e tutela da freira principal. A rotina começava cedo, entre duas e quatro

⁸⁶ É interessante notar a relação de dependência que se cria, apesar de não ser esse o foco teórico do trabalho. Seguindo Keyes (1983), as mulheres parecem depender do mérito alheio, principalmente dos homens, para assegurar uma próxima vida melhor. É o mérito do filho que salva a mãe do inferno. São as irmãs que sustentam a ordenação dos irmãos, já que não podem fazer mérito para os pais. A ordenação do marido gera mérito para a esposa. Num outro sentido, a mulher, como a responsável pela família, não pode se ordenar, sendo esse um obstáculo apenas à ordenação feminina. A complementariedade que proponho se dá principalmente na conjuntura tailandesa atual, em que a ordenação feminina é interdita. Nesse cenário, sem a família, as mulheres não alcançam a salvação, já que dependem de marido e filhos para fazerem mérito por elas. As mulheres, responsáveis pela família e principais apoiadoras do templo, ao desempenhar tal papel, possibilitam aos homens que sigam a vida monástica. Mulheres mantêm a família – maridos e filhos – que graças ao apoio feminino podem levar a vida ascética e fazerem mérito, para si e para as mulheres.

horas da manhã. Usualmente às três da manhã, após acordarmos e vestirmo-nos, dávamos início aos trabalhos da cozinha. Éramos poucas, apenas cinco mulheres, dentre as quais apenas a freira principal era uma freira permanente. Sob as ordens dela, lavávamos, cortávamos e organizávamos as bandejas de frutas a serem servidas para os monges na única refeição do dia tanto deles quanto nossa.

Cada fruta deveria ser talhada de maneira específica, em técnica e em finalidade. Elas eram necessariamente cortadas da mesma maneira, aquela indicada pela freira principal, visando um resultado tanto estético quanto funcional. Sendo destinadas aos monges, as frutas deveriam estar o mais prontas possível para o consumo.

Esse trabalho acontecia antes da primeira sessão de meditação, a qual se iniciava às cinco horas da manhã. Ao ouvir o sino tibetano, nos encaminhávamos para o pequeno templo da casa das mulheres. Do alto-falante soavam os cantos, as reflexões, e as indicações para começar ou parar a meditação. Meditávamos junto aos e sob a regência dos monges, apesar de não estarmos no mesmo espaço físico. Quando do fim da meditação, a freira principal regia nossa cerimônia por mais quinze ou vinte minutos.

Após a sessão, a qual durava em torno de uma hora, voltávamos aos trabalhos de organização das frutas. Nada do que era preparado para a alimentação dos monges podia ser provado, comido, ou sequer cheirado. Nem por nós na posição de freiras, nem pela plebe⁸⁷.

Cerca de seis e meia ou sete horas da manhã, entre três ou quatro horas desde o início do nosso dia, colocávamos o máximo de bandejas num carrinho de mão enfeitado, descarregando-as no galpão onde acontece a refeição. Em largas mesas de inox, dispunham-se todas as

⁸⁷ Se você comprar uma flor para o Buda ou para o *Sangha*, você não pode cheirá-la. Não se destina ao *Sangha* nenhum tipo de sobra. Portanto, não se pode usufruir de maneira alguma daquilo que se dá, apenas do mérito resultante.

doações de comida que os monges receberam, as quais cabiam à freira principal organizar, com auxílio dos ajudantes⁸⁸.

A ordem dos alimentos seguia regras específicas, assim como a forma com que seriam dispostos. As frutas que chegassem das doações eram preparadas para que seguissem os padrões daquelas em que trabalhamos no início do dia. Comidas que viessem em porções muito grandes eram separadas para que cada monge conseguisse facilmente pegar uma porção individual. Perto das nove horas o sino tibetano voltava a tocar, chamando a todos para a sessão de canto, reza e meditação realizada todas as manhãs junto à comunidade.

A sessão durava entre uma hora e uma hora e meia, dependendo da quantidade de doações a serem feitas. Após o encerramento, alguns homens se ofereciam para assistir aos monges, carregando a tigela monástica. Antes de qualquer pessoa poder se servir, um monge há de tocar cada uma das tigelas dispostas. Os primeiros a se servirem são os monges, que logo após se retiram. As próximas pessoas a se servirem são as freiras, no caso, nós⁸⁹. Entre nós a ordem para se servir segue antiguidade na vida monástica. Após nos servirmos, é a vez dos ajudantes do templo. Por fim se servem os atendentes leigos.

Toda a logística que envolve a comida a ser servida para os monges mostra seu papel superior na hierarquia dentro da vida monástica. Simbolicamente, as freiras se alimentam dos restos da refeição dos monges, apesar de termos sido nós que preparamos o alimento, e, quando

⁸⁸ Considero ajudantes as pessoas que chegavam antes da celebração das nove horas e ajudavam na tarefa de preparação ou disposição da refeição. Essas atividades, como qualquer atividade no templo, eram consideradas muito meritosas.

⁸⁹ As freiras e monges podem comer apenas no período das seis horas da manhã ao meio dia. Se acontece de nós freiras comermos antes da refeição do galpão, enquanto preparamos as frutas para para os monges por exemplo, nossa comida é feita separada e não é servida a eles.

advindo da doação matinal, que o organizamos. Também cabe às freiras organizar a parte prática dos rituais, tais quais compor as oferendas de incenso, vela e flor⁹⁰ que os monges portam em celebrações noturnas realizadas em dias especialmente religiosos⁹¹.

Segundo Kabilsingh (1998, p. 25), no *Tipitaka* a ordem das monjas é criada cinco anos após a ordem masculina. Kabilsingh justifica a sujeição das monjas aos monges por elas terem chegado mais tarde, o que significa que os monges deveriam ser tratados como irmãos mais velhos (KABILSINGH, C., 1998, p.25). Não apenas isso, mas a autora argumenta que o Buda teria colocado as mulheres nessa posição para que existisse uma coexistência harmoniosa entre ambas as ordens, e, assim, a inferioridade das monjas teria um papel funcional e natural. Kabilsingh escreve:

It is only natural and understandable that the Buddha would place the bhikkhuni Sangha [as monjas] in a subordinate position to the bhikkhu Sangha [os monges] for the harmonious coexistence and for a functional purpose in order to establish a balanced foundation of administration (...) ⁹² (KABILSINGH, C., 1998, p.25-26).

⁹⁰ A tríade é uma oferenda às três jóias [*Triple Gem*] do budismo. A flor representa o *Sangha*, a vela representa o *dhamma* (a fonte de luz), e o incenso representa o Buda que, como a fumaça do incenso, espalhou a verdade e o conhecimento pelo mundo.

⁹¹ Quatro dias do ano são especialmente sagrados, dentre eles o dia que presenciei como pupila da freira principal: o *Asanha Puja*. Nesse dia, diferente de dias comuns ou dias religiosos comuns, há também uma cerimônia de canto e reza pela noite. Em um momento dessa cerimônia, com uma oferenda de incenso, vela e flor, todos - monges, freiras e membros da comunidade - dão três voltas ao redor do templo, em sentido horário, cantando juntos. A prática de andar em sentido horário visa que o lado direito do corpo, considerado o lado limpo e sagrado, seja o mais próximo do templo e do Buda.

⁹² “É simplesmente natural e inteligível que o Buda coloque o Sangha feminino numa posição subordinada ao Sangha masculino para se ter uma coexistência

Se a princípio se trata apenas de uma subordinação, na prática as mulheres assumem um lugar de inferioridade. Para que o sistema funcione e se mantenha harmonioso, as atividades que elas exercem são as atividades secundárias, ligadas à organização da comida ou à preparação dos arranjos, como nos exemplos acima.

Enquanto para Kabilsingh (1998) o lugar das freiras é proposto pelo Buda, tendo o líder em vista a harmonia do *Sangha*, Sujato (2012) contesta essa ideia. Para Sujato (2012) as justificativas ditas budistas para a inferioridade da mulher não condizem com a postura do Buda de igualdade de gênero na capacidade religiosa; não só, Sujato (2012) contesta e questiona essa interpretação do budismo, pontuando seus desdobramentos políticos.

Em Chiang Mai, as mulheres podiam apenas se tornarem freiras. Nem de perto tão meritosas quanto os monges, às freiras cabem as tarefas secundárias ou mundanas da vida monástica, como as descritas acima. Inclusive, pode-se dizer que muito do que é considerado meritoso da ordenação parcial feminina é aquilo que é realizado em prol dos monges.

Realizar qualquer atividade para os monges é considerado meritoso: doação de comida, organização da comida, auxílio no suporte e movimentação das tigelas monásticas, preparo das oferendas que eles irão utilizar, entre outras. Se para aqueles que frequentam o templo essas atividades se tornam apenas ocasionalmente uma forma de fazer mérito, para as freiras budistas isso é algo mais.

Reconhece-se o mérito que freiras fazem ao desempenhar tais funções. No entanto, o ascetismo feminino não é valorizado primordialmente por seu desenvolvimento pessoal. Como Gutschow (2004) argumenta, apesar de abrirem mão de sua sexualidade e maternidade, as freiras ainda assim não conseguem escapar das diferenças

harmoniosa e por um propósito funcional que visa estabelecer uma fundação administrativa balanceada”. Tradução minha.

de gênero e desenvolvem, dentro do monastério, algo similar à função de “esposas” dos monges.

Nuns who commit to lifelong celibacy may reject the social mandate of marriage.(...) Nuns reject the high status that marriage and motherhood offer, but they cannot avoid the burden of gender roles. Their shorn heads and androgynous robes signal a lofty intent to renounce sexuality and maternity. Yet their ascetic discipline cannot absolve them from the dangers and defilement of the female body. Although women were accepted into the monastic order by the Buddha, they have faced obstacles and constraints from the start. Their subordination within the monastic order prevents them from reaching the highest status or attainments. (...) The nuns’ order was instituted so that women might seek merit and enlightenment rather than serve monks or their families. Yet South Asian nuns have been systematically subordinated by the loss of full ordination and the monks’ refusal to reinstate this privilege⁹³ (GUTSCHOW, K., 2004, p.7).

Vários dos argumentos de Gutschow encontram eco nas observações de campo. As freiras não podiam conduzir seu próprio

⁹³ “Freiras praticam celibato por toda a vida e podem assim rejeitar a função social do casamento. (...). As freiras rejeitam o alto status que o casamento e a maternidade geram, mas não conseguem evitar o fardo das diferenças de gênero. Elas raspam a cabeça e usam mantos religiosos andróginos que simbolizam o elevado intento de renunciar à sexualidade e à maternidade. Ainda assim, sua disciplina ascética não pode absolvê-las do perigo e sujeira do corpo feminino. Ainda que as mulheres tenham sido aceitas no Sangha pelo Buda, elas enfrentaram obstáculos e restrições desde o começo. A subordinação interna à ordem monástica as impede de alcançar alto status ou meritosas conquistas (...). A ordem das monjas foi instituída para que as mulheres possam buscar mérito e iluminação ao invés de servir monges ou suas famílias. Apesar disso, freiras do sudeste asiático vem sendo sistematicamente subordinadas através da perda do direito à ordenação completa e da recusa dos monges em reestabelecer esse privilégio”. Tradução minha.

sermão, o qual era dado através de altofalantes; as cerimônias junto à comunidade são conduzidas apenas pelos monges.

Numa escala de hierarquia e mérito, as freiras são inferiores aos monges. Isso está presente nas saudações do *wai*, no local que ocupam durante as cerimônias (como atendentes), nas tarefas que realizam no cotidiano do templo e na ordem de quem se serve na refeição. Por outro lado, as freiras são superiores, nos mesmos termos, às outras mulheres.

A freira principal complementava o sermão matinal, e quando de uma falha no sistema do altofalante, foi ela quem conduziu toda a cerimônia das mulheres. Pelas tardes também realizávamos uma cerimônia no templo das mulheres, conduzida unicamente por ela. Era ela quem coordenava as atividades e quem definia o horário e duração dos trabalhos.

Monges recebem uma saudação específica do *wai*, considerada a mais respeitosa. Foi-me dito, por um homem, para não saudar freiras na posição do *wai* utilizada para monges, já que são apenas parcialmente ordenadas. No entanto, quando do início de minha estadia no monastério, visitamos um templo onde me apontaram o contrário.

Ao saudar a freira principal deste outro templo, minha mão foi fisicamente empurrada para a forma de saudação de monges, bem como minha cabeça levada ao chão, significando, pelo *wai*, que a freira a quem saudava era de mesmo status que um monge. Desde então, essa saudação máxima tornou-se a forma com que passei a saudar a freira principal do templo em que estava.

Enquanto freiras, não se escapa do lugar inferior aos monges, nem das atividades mais mundanas da vida monástica consequentes desta posição. Mas essa hierarquia não faz das freiras todas iguais: há entre mulheres uma relação de hierarquia estabelecida. É através dessa hierarquia interna ao monastério feminino, e também em relação à comunidade de mulheres leigas, que se relativiza a posição de inferioridade feminina.

Entre mulheres, a hierarquia se estabelece em termos similares à hierarquia entre homens e mulheres ou entre monges e freiras. As freiras são superiores às mulheres comuns, que quando da separação de alimentos antes de cerimônia matinal, são regidas pela freira principal. Quando doadoras de alimentos, sua doação só será consumida pelos monges, e dessa forma considerada uma oferenda, se aprovada pela freira principal. Entre freiras (e entre freiras e mulheres de forma similar), a hierarquia define quem poderá conduzir a cerimônia religiosa, quando houver oportunidade para isso; quem definirá os horários e atividades do dia; bem como a quem se saúda com um *wai* igual ao que se saúda aos monges.

Dessa forma, cria-se um lugar em que mulheres podem ser consideradas superiores, em termos religiosos e de mérito, apesar de nascidas mulheres. Essa hierarquia entre mulheres é uma forma de ressignificar sua posição, adquirindo-se através dela prestígio.

Muito do que é considerado meritoso da conduta das freiras está relacionado aos trabalhos prestados aos monges, ainda que indiretamente elas se beneficiem deles, como, por exemplo, na questão da comida. Apesar disso, é o valor mundano, o teor prático das atividades das freiras, que predominam em seu cotidiano no monastério. A ênfase na renúncia feminina é pouca. Ainda que elas estejam, numa escala de mérito, acima da plebe pela decisão à vida ascética, sua posição é muito inferior em relação à dos monges. Mesmo quando se propõem a vida ascética, seu corpo ainda marca aquilo que Ortner (1979), Heritier (1989) e Basaglia (1989) apontavam: a proximidade com a natureza. Suas tarefas se resumem às necessidades físicas, tendo pouco espaço para desenvolver-se mental e pessoalmente. Como forma de relativizar sua posição de inferioridade, há entre freiras, e entre freiras e mulheres leigas, uma hierarquia onde as freiras podem assumir uma posição superior, a qual não possuem dentro das relações entre freiras e monges e através da qual podem exercer, ainda que em âmbito limitado, atividades religiosas, como conduzir cerimônias.

CONCLUSÃO

Neste trabalho apresentei a experiência religiosa na Tailândia, especialmente em Chiang Mai, de forma plural. Contestando a existência de um budismo puro, trouxe as influências hindus e de culto aos espíritos que enriquecem e permitem entender essa vivência. Destacando as diferenças entre interpretações do budismo e entre prescrições e práticas religiosas, conclui que uma pessoa identificar a si ou a uma prática enquanto budista é uma forma importante de legitimá-la dentro da concepção de mundo tailandesa.

Partindo dessa contextualização, trouxe o lugar que as mulheres ocupam nessa experiência religiosa, tanto na ideologia como nas atividades que exercem. Problematicando o veto à ordenação monástica completa feminina, afirmo que a inferioridade das mulheres antecede e é sobreposta pela religião, o que a aumenta. Não podendo se ordenarem monjas, suas possibilidades de fazer mérito possuem menor valor e dessa forma as mulheres possuem menor agência sobre sua vida presente e futura.

O lugar do monge é um lugar de prestígio e mérito, o que altera a dinâmica das relações. Sendo as mulheres inferiores de saída, as atividades por elas exercidas também se tornam inferiores, o que contribui para o lugar de menor mérito que ocupam na ideologia. A expressão mais explícita deste lugar inferior é a concepção de que nascer mulher significa ter feito pouco ou insuficiente mérito na vida passada. Dentro da ideologia de mérito, é como homem que se almeja renascer. Esse entendimento, influenciado por uma noção hindu de *kamma*, engessa e justifica a diferença de gênero.

Em outro eixo da experiência religiosa, a proposta do budismo é dominarmos nossos pensamentos, nosso corpo e nossas vontades. Isso se dá pela superação do apego material e imaterial, levando ao *nirvana*. A lógica budista, associada ao entendimento supostamente universal de que a mulher está para o homem, tal qual a natureza está para a cultura, compreenderia as mulheres como mais distantes do fim do *samsara*.

As mulheres seriam consideradas universalmente dependentes e com menor controle de sua animalidade. Ligadas ao mundano e mais animais do que os homens, elas só poderiam ter um lugar inferior em relação a eles também num ideal budista. Tendo um corpo sobre o qual não possuem pleno controle, os poderes das mulheres se tornam perigosos para o cumprimento dos princípios dessa religião, tornando-se, assim, um perigo para os homens. Ao serem consideradas mais próximas da natureza, seu instinto e necessidades materiais se sobreporiam à busca ascética. O apego, enquanto irracionalidade ou animalidade, torna-se uma característica das mulheres.

Se apenas através da superação do desejo, do instinto irracional, se alcança o *nirvana*, as mulheres estão mais distantes deste objetivo do que os homens, dada a proximidade feminina ao pólo da natureza. A partir disso, pode-se dizer que as mulheres são, também no eixo budista da vivência religiosa, postas como menos elevadas espiritualmente, apesar da afirmação do Buda de que seriam igualmente capazes religiosamente.

Não obstante, elas encontram maneiras de significar, subverter ou contornar essa posição. A mediunidade se torna um espaço em que alcançam prestígio e maior agência sobre suas vidas atuais e próximas. Quanto ao veto à sua ordenação, monjas contestam a interpretação budista sobre a qual ele se consolida, apresentando argumentos em termos religiosos que legitimam a ordenação completa feminina. Em outra frente, mulheres buscam a ordenação completa em países onde podem realizá-la nos termos postos pelo *Thai Sangha*. As freiras budistas, consideradas inferiores aos monges e a quem cabem usualmente as tarefas práticas da vida monástica, relativizam seu lugar de absoluta inferioridade através de uma hierarquia entre mulheres. Nela, as freiras se tornam superiores a qualquer mulher não ordenada e mais ou menos superiores às freiras com quem dividem o espaço monástico feminino.

A experiência religiosa e o lugar que as mulheres ocupam antes e por conta dela mostrou-se um recorte interessante. O lugar dado às mulheres é também por elas contestado. Uma forma de resistência feminina que não abordei aqui é o exercício da vida monástica de monjas e a criação de um monastério exclusivamente feminino em Chiang Mai.

Muito se fala sobre as freiras budistas tailandesas, mas não encontrei bibliografia que abordasse o recente surgimento de monastérios exclusivamente femininos na Tailândia. Apesar de terem me relatado a existência desse tipo de monastério durante a estadia no país, não consegui visitá-lo. Por essa razão não sei se as monjas vestiam mantos laranjas ou brancos – sei que eram completamente ordenadas e não havia monges no monastério em questão.

Como perspectivas futuras encontro interessante entender a dinâmica deste monastério em termos internos e na sua relação com a comunidade. Como leigos e monjas ressignificam prescrição e prática? Se o monastério é conhecido, seria isso um sinal de tolerância do *Thai Sangha* frente à ordenação completa feminina? De que forma a comunidade apoia ou não esse monastério? Como é entendida a ordenação feminina completa pela comunidade, apesar do veto formal? Como as monjas desse templo se entendem na atual conjuntura político-religiosa que proíbe mulheres de se ordenarem monjas? Entre tantas outras questões que exploram essa contrapartida das mulheres frente ao seu posicionamento no mundo e na experiência religiosa. Esse monastério exclusivamente feminino parece um espaço frutífero para refletir sobre os “entres” da teoria e prática, a partir do recorte mulheres e (n)a experiência religiosa em Chiang Mai.

REFERÊNCIAS

AULINO, F. *Rituals of care for the elderly in northern Thailand: Merit, morality, an the everyday of long-term care*. **American Ethnologist**, **43:1**. Pp. 91-102. 2016.

BAKER, S. **The changing situation of child prostitution in northern Thailand: a study of Changwat Chiang Rai**. Bangkok: ECPAT International. 2000.

BARTH, F. *Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies*. A. Kuper (ed.) **Conceptualizing Societies**. Pp. 17-33. London: Routledge, 1992.

BASAGLIA, F. *Mulher*. **Enciclopédia Einaudi – nº 20 Parentesco**. 1989.

BELLAH, R. N. *Epilogue: Religion and progress in modern Asia*. R. N. Bellah, ed., **Religion and progress in modern Asia**. New York: Free Press, pp. 168-229, 1965.

BIRD, D. et all. *The Quest for Beauty: Asia's Fascination with Pale Skin*. **Business Research Yearbook: Global Business Perspectives**. Beltsvile: International Graphics, 2010.

BODHI, B. **The Noble Eightfold Path: The Way to the End of Suffering**. Kandy: Buddhist Publication Society, 1998.

BOND, G. **The Buddhis revival in Sri Lanka: Religious tradition, reinterpretation and response**. Colombia: University of South Carolina Press, 1988.

BOONCHALAKSI, W. e GUEST, P. **Prostitution in Thailand**. Salaya: The Institute for Population and Social Research, 1994.

BORNSTEIN, E. *The Impulse of Philanthropy*. **CULTURAL ANTHROPOLOGY**, **24:4**. Pp. 622-651. 2009.

BOWIE, K.A. *The Alchemy of Charity Of Class and Buddhism in Northern Thailand*. **American Anthropologist** **100:2**. Pp. 469-481. Junho/1998.

CHADCHAIDEE, T. **Essay on Thailand**. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 1999.

CHASINTHOP, N. *Volunteering, Dana, and the Cultivation of 'Good People' in Thailand*. **Anthropological Forum**, **24:4**. Pp. 396-411. 2014.

CHIAPRADITKUL, N. *Thailand: Beauty and Globalized Self-Identity Through Cosmetic Therapy and Skin Lightening*. **Journal of Ethics in Science and Environmental Politics**, **13**. Pp.27-37. 2013.

CHOOMPOLPAISAL, P. *Constructive constructs: Unravelling the influence of Weber's sociology on Theravada studies since the 1960s*. **Contemporary Buddhism**, **9:1**. Pp. 7-51. 2008.

COOK, J. *Alms, Money and Reciprocity: Buddhist Nuns as Mediators of Generalised Exchange in Thailand*. **Anthropology in Action**, **15:3**. Pp. 8-21. 2008.

COOK, J. *Hagiographic Narrative and Monastic Practice: Buddhist Morality and Mastery Amongst Thai Buddhist Nuns*. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, **15:2**, pp 349-362. Junho/2009.

COOPER, R. **Culture Shock: A Survival Guide to Customs and Etiquette Thailand**. Singapore: Marshall Cavendish, 2007.

CORNWELLSMITH, P.; GOSS, J. **Very Thai Everyday Popular Culture**. Bangkok:River Books, 2006.

DERRIDA, J. **Given time: I. Counterfeit money**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

DEWARAJA, L. S. **The Position of Women in Buddhism**. Kandy: Buddhist Publication Society, 1981.

DHAMMIKA, V.S. **Good Question, Good Answer**. Tullera: Buddha Dharma Education Association Inc, s/d.

DOMINGUEZ, V. R. *Invoking Culture: The Messy Side of 'Cultural Politics*. **South Atlantic Quarterly**, **91**. Pp. 19-42. 1992

DUMONT, L. **Homo Hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações**. São Paulo: EDUSP, 2008 (1992).

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Rio de Janeiro: Zahar. 1978 [1937]

FAVRET-SAADA, J. *Ser afetado (trad. Paula Serqueira)*. **Cadernos de Campo**, **14:13**. Pp. 155-161. 2005.

FRANKLIN, I. **Living in a Barbie world: skin bleaching and the preference for fair skin in India, Nigeria, and Thailand; Senior Honors Thesis**. Stanford: Stanford University, 2013.

GOMBRICH, R.F. **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo**. London: Routledge & Kegan Paul, 1988.

GUTSCHOW, K. *Preface, Chapter 1: Gendering Monasticism*. **Being a Buddhist Nun: The Struggle for Enlightenment in the Himalayas**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

HANKS, L. M. Jr. *Merit and Power in the Thai Social Order*. **American Anthropologist**, **64**. Pp. 1247-1261. 1962.

HECKER, H. **Buddhist Women at the Time of the Buddha**. Kandy: Buddhist Publicatoin Society, 1994 [1982].

HERITIER, F. *Masculino/Feminino*. In: **Enciclopédia Einaudi**, nº 20 **Parentesco**. 1989.

HOUSEMAN, M. *The hierarchical relation: A particular ideology or a general model?* **HAU: Journal of Ethnographic Theory** **5:1**. Pp. 251-269. 1984.

INGOLD, T. et al. *The concept of society is theoretically obsolete*. Tim Ingold (ed.) **Key Debates in Anthropology**. Pp. 45-80. New York: Routledge, 1996.

JACKSON, P.A. *Markets, media, and magic: Thailand's monarch as a 'virtual deity'*. **Inter-Asia Cultural Studies** 10:3. Pp.361-380. 2009.

JOHNSON, A.A. *Naming chaos: Accident, precariousness, and the spirits of wildness in urban Thai spirit cults*. **American Ethnologist**, 39:4. Pp.766-778. Novembro/2012.

KABILSINGH, C. **Women in Buddhism (Questions and Answers)**. Bangkok: Thammasat University, 1998.

KEYES, C. *Merit-Transference in the Karmic Theory of Popular Theravada Buddhism*. Charles F. Keyes; E. Valentine Daniel (eds), **Karma: An Anthropological Inquiry**. Berkeley: University of California Press. Pp.261-286. 1983.

KITIARSA, P. *Magic monks and spirit mediums in the politics of Thai popular religion*. **Inter-Asia Cultural Studies**, 6:2. Pp. 209-226. 2005.

KLAUSNER, W. J. **Reflections on Thai Culture**. Bangkok: The Siam Society Publisher, 1993.

KOUTONIN, M. R. **Don't Call them Expats, They are Immigrants like Everyone Else**. 24 de janeiro de 2015. Disponível em: <http://www.siliconafrika.com/dont-call-them-expats-they-are-immigrants-like-everyone-else/>. Acessado em: 07/10/2016.

LAIDLAW, J. *A Free Gift Makes No Friends (Anthropological Analysis of the "Pure" or "Free" Gift)*. **Journal of the Royal Anthropological Institute** 6:4. Pp.617-634. 2000.

LEHTONEN, T. *The Notion of Merit in Indian Religions*. **Asian Philosophy**, 10:3. Pp. 189-204. 2000.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the western pacific an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian new guinea**. London: Routledge, 1978.

MANN, R. D. *Material Culture and the Study of Hinduism and Buddhism*. **Religion Compass** 8:8. Pp. 264-273. 2014.

MAUSS, M.. **Ensaio sobre a dádiva**. Lisboa: Edições 70, 2008.

MUECKE, M. *Mother sold food, daughter sells her body: the cultural continuity of prostitution*. **Social Science & Medicine**, 35:7. Pp. 891-901. 1992.

NSO: Executive Summary: 2011 Survey on Status of Society.

Bangkok: NOS. Disponível em:

http://web.nso.go.th/en/survey/data_survey/570703_Survey_%20on_%20Status_%20of_%20Societ_11.pdf. Acessado em: 5/11/2016. 2012.

ORTNER, Sherry B. *Está a Mulher para o Homem assim como a Natureza está Para a Cultura?* ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise. **A Mulher, a cultura, a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PARRY, J. *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'*. **Man, new series**, 21:3. Pp. 453-473. Setembro/1968.

PAYUTTO, P. A. **Good, Evil and Beyond: Kamma in the Buddha's Teaching**. Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 1992.

PHOLPHIRUL, P. *Happinnes from Giving: Quantitative Investigatoin of Thai Buddhists*. **Applied Research Quality of Life**. 2015.

PINHEIRO, C. *Indivíduo e Sociedade. Um estudo sobre a perspectiva hierárquica de Dumont*. **Revista Mal Estar e Subjetividade**, 1:1. Pp. 94-105. 2001.

PRUESS, J. B. *Merit-Seeking in Public: Buddhist Pilgrimage in Northeastern Thailand*. **Journal of the Siam Society**, 64. Pp. 169-206. 1976.

PULMAN, B. *Por uma história da noção de campo*. **Cadernos de Campo**. São Paulo: USP, 2007.

RAHULA, W. **What the Buddha Taught**. New York: Grove Press. 1974.

RAJADHON, P. A. **Popular Buddhism in Siam and Other Essays on Thai Studies**. Bangkok: Duksti Siam 1986.

RIGG, J.; SALAMANCA, A. *Managing Risk and Vulnerability in Asia: A (re)study from Thailand, 1982-82 and 2008*. **Asia Pacific Viewpoint**, **50:3**. Pp. 255-270. Dezembro/2009.

ROTHERAY, J.J. *Doi Kham's Miracle: Domestic Tourism and Popular Religion in Northern Thailand*. **Asian Journal of Tourism Research**, **1:1**. Pp. 167-180. Junho/2016.

SAID, E. W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

SALER, B. E. B. *Tylor and the Anthropology of Religion*. **Marburg Journal of Religion**, **2:1**. Pp. 1-6. 1997.

SAYASAK, C. **The meaning and significance of merit making for Northeast Thai Buddhists**. Haverlee-Leuven: Evangelical Theological Faculty PhD Colloquium. Setembro/2006.

SCHEDNECK, B. **Thailand's International Meditation Centers: Tourism and the Global Commodification of Religious Practices**. Oxon: Routledge, 2015.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2014.

SEGALLER, D. **More Thai Ways**. Bangkok: Post Books, 1998.

SEGALLER, D. **Thai Ways**. Bangkok: Post Books, 1997.

SEGATO, R. L. *Um paradoxo do relativismo: O discurso racional da antropologia frente ao sagrado*. **Religião e Sociedade**, **16:1-2**. Pp. 114-135. 1992.

SILANDA, S.U. **Volition – Un Introduction to the Law of KAMMA**. Penang: INWARD PATH PUBLISHER, 1999 [1990].

STRENSKI, I. *On Generalized Exchange and the Domestication of the Sangha*. **Man, New Series** 18:3. Pp. 463-477. Setembro/1983.

SUJATO, B. **Bhikkhuni Vinaya Studies: Research & reflections on monastic discipline for Buddhist nuns**. New South Wales: Santipada, 2012.

SUJATO, B. **The 1928 bhikkhuni ban**. 9 de Novembro de 2009. Disponível em: <https://sujato.wordpress.com/2009/11/09/the-1928-bhikkhuni-ban/>. Acessado em: 24/11/2016.

SUMEDHO, A. **The Four Noble Truths**. Hertfordshire: Amaravati Publications. s/d.

SWEARER, D. K. **The Budddhist World of Southeast Asia (2nd Edition)**. Chiand Mai: Silkworm, 2009.

TAMBIAH, S. J. **Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand**. Cambridge: University Press, 1970.

TANNENBAUM, N. *Rebirth, Community and Communal Karma in Shan Communities in Northwestern Thailand*. **Contemporary Buddhism**, 16:1. Pp. 109-124. 2015.

TATHAALOKA. **Non-hisoticity of the Eight Garudhammas**. Disponível em: <http://saranaloka.org/wp-content/uploads/2013/07/ayyatathaaloka-8garudhammas-2009.pdf>. Acessado em: 05/11/2016. s/d.

TAYLOR, L. R. *Dangerous Trade-offs: The Behavioral Ecology of Child Labor and Prostitution in Rural Northern Thailand*. **Current Anthropology**, 46:3. Pp. 411-431. Junho/2005.

THERA, N. (trad.) **The Buddha's Words on Kamma: Four Discourses of the Buddha from the Majjhima Nikaya**. Kandy: Buddhist Publication Society, 1993 [1977].

TURNER, V. 3. *Liminality and Communitas*. **The ritual process: Structure and Anti-Structure**. Chicago: Aldine Pub. Co., pp.95-130, 1991 [1969].

TURNER, V. IV *Betwixt and between: O período liminar nos “ritos de passagem”*. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, pp.137-158, 2005.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom**. London: John Murray, 1871.

VISALO, P. P. **Teaching Children to Make Merit**. s/d. Disponível em: <http://www.visalo.org/englishArticles/teachChild.htm>. Acessado em: 14/11/2016.

VISALO, P. P.; SANTIKARO. *Goodness and Generosity Perverted: The Karma of Capitalist Buddhism in Thailand*. Jonathan Watts, ed., **Rethinking Karma: The Dharma of Social Justice**. Bangkok: Silkworm, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Cap 5 - O conceito de sociedade em antropologia*. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

WEBER, M. **The Protestant ethic and the spirit of capitalism**. London: Allen and Unwin. 1930 [1904].

WEBER, M. VI. *The Heterodox Soteriologies of the Cultured Professional Monks*, VII. *The Transformation of Ancient Buddhism*. **The Religions of India: the sociology of Hinduism and Buddhism**. Pp. 192-256. Glencoe: Free Press. 1958.

WORLDATLAS. *Sem nome*. Disponível em: <http://www.worldatlas.com/img/locator/city/092/18692-chiang-mai-locator-map.jpg>. Acessado em: 14/12/2016.